

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA VOLONTÉ DE PUISSANCE
À TRAVERS LA LUTTE
DANS LA PHILOSOPHIE DE NIETZSCHE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
MATTHIEU POULIN-GOYER

JUILLET 2015

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

DÉDICACE

À mes parents,
pour leur soutien indéfectible pendant toutes ces années

RÉSUMÉ

À l'intérieur de ce mémoire de maîtrise en philosophie, nous désirons expliciter les contenus philosophiques de la volonté de puissance, traversés par une pluralité de luttes, suivant un découpage d'aphorismes sélectionnés dans les œuvres d'*Ainsi parlait Zarathoustra* et de *Par-delà bien et mal*. Nous voulons procéder à l'analyse des extraits d'après la ligne directrice de la pluralité des interprétations, des métaphores et des luttes de la volonté de puissance. Conformément à l'opposition au sein de l'œuvre de Nietzsche, au renversement dans le type de tâche créatrice, passant de l'activité affirmatrice à l'action négatrice, ainsi qu'à l'entreprise nietzschéenne qualifiée de "grande guerre" philosophique des valeurs, nous désirons suggérer une hypothèse heuristique voulant que la volonté de puissance soit traversée par une pluralité de luttes, dont celle du commandement et de l'obéissance, de même que la lutte créatrice et destructrice de valeurs.

À partir de l'aphorisme majeur du livre II d'*Ainsi parlait Zarathoustra* intitulé « De la victoire sur soi », nous souhaitons identifier les pôles incontournables et enchevêtrés du commandement et de l'obéissance, ainsi que ceux de la création et de la destruction, au sein du processus multiple de la volonté de puissance. Du témoignage intime de la "vie-volonté-de-puissance", en passant par les aléas du "corps", du "Soi créateur" en tant qu'instance de commandement, ainsi que les composantes indispensables que sont les "luttes", les "hiérarchies" et les "différences", nous croyons pouvoir caractériser la partie affirmatrice de l'œuvre de Nietzsche comme empreinte d'un discours hautement "métaphorique", composé à "distance" par le philosophe. D'autre part, nous tenterons d'expliquer comment les études généalogiques de *Par-delà bien et mal* cernent, non seulement l'omniprésence de la volonté de puissance dans l'histoire humaine, mais également l'entremêlement des tendances "affirmatrices" et "décadentes" à travers la "morale des maîtres" et la "morale des esclaves". Nous voulons comprendre comment une volonté de puissance affirmatrice en déclin risque de se renverser en vouloir-de-puissance décadent au sein d'une culture.

Du côté de la lutte créatrice et destructrice de valeurs, nous désirons comprendre la démarche créatrice affranchie des "valeurs anciennes", les origines foncièrement collectives, humaines, de la création de valeurs, ainsi que le parcours de grande intensité émotive qu'est celui du "créateur solitaire" prôné par Zarathoustra. Puis, nous souhaitons explorer le pendant négateur de cette lutte de la volonté de puissance,

en apportant des éclaircissements à l'entreprise culturelle de sélection et d'éducation des nouveaux philosophes-chefs, en charge de la conversion "artiste" du "projet historique inachevé" qu'est l'"homme".

MOTS-CLÉS : Volonté de puissance traversée par une pluralité de luttes, lutte du commandement et de l'obéissance, lutte créatrice et destructrice de valeurs, tâche affirmatrice, tâche négatrice

TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE.....	ii
RÉSUMÉ.....	iii
TABLE DES MATIÈRES.....	v
INTRODUCTION.....	1

CHAPITRE I

LA LUTTE DU COMMANDEMENT ET DE L'OBÉISSANCE

DE LA VOLONTÉ DE PUISSANCE.....	40
1.1- La tâche affirmatrice de la lutte du commandement et de l'obéissance.....	40
1.1.1- « De la victoire sur soi », <i>Ainsi parlait Zarathoustra</i>	40
1.1.2- « Des contempteurs du corps », <i>Ainsi parlait Zarathoustra</i>	62
1.1.3 « Des tarentules », <i>Ainsi parlait Zarathoustra</i>	71
1.1.4- Résumé et conclusion partielle.....	77
1.2- La tâche négatrice de la lutte du commandement et de l'obéissance.....	81
1.2.1- <i>Par-delà bien et mal</i> , aphorisme 257.....	81
1.2.2- <i>Par-delà bien et mal</i> , aphorisme 259.....	87
1.2.3- <i>Par-delà bien et mal</i> , aphorisme 260.....	90
1.2.4- Fragments posthumes XII, Livre 5, aphorisme 71, paragraphes 9 à 15.....	98
1.2.5- Résumé et conclusion partielle.....	102

CHAPITRE II

LA LUTTE CRÉATRICE ET DESTRUCTRICE DE VALEURS

DE LA VOLONTÉ DE PUISSANCE.....	106
2.1- La tâche affirmatrice de la lutte créatrice et destructrice de valeurs.....	106
2.1.1- « Aux îles fortunées », <i>Ainsi parlait Zarathoustra</i>	106

2.1.2- « Des mille et une fins », <i>Ainsi parlait Zarathoustra</i>	117
2.1.3- « Des voies du créateur », <i>Ainsi parlait Zarathoustra</i>	125
2.1.4- Résumé et conclusion partielle.....	132
 2.2- La tâche négatrice de la lutte créatrice et destructrice de valeurs.....	136
2.2.1- <i>Par-delà bien et mal</i> , aphorismes 61 et 62.....	136
2.2.2- <i>Par-delà bien et mal</i> , aphorisme 188.....	147
2.2.3- <i>Par-delà bien et mal</i> , aphorisme 203.....	152
2.2.4- Résumé et conclusion partielle.....	161
 CONCLUSION.....	165
BIBLIOGRAPHIE DE L'OEUVRE DE NIETZSCHE.....	184
BIBLIOGRAPHIE DES MONOGRAPHIES ET PÉRIODIQUES.....	187

INTRODUCTION

Quelle que soit la scène philosophique envisagée, Nietzsche ne laisse rien, ni personne déterminer ses pensées "intempestives". Il réserve à bon nombre de philosophèmes habituels non seulement une critique redoutable, mais une réappropriation sous le signe d'une multiplicité de perspectives. Au théoricien téméraire dont le vaisseau s'aventure en haute mer, « courage, serrez les dents, ouvrez les yeux et tenez ferme la barre !¹ ». Ainsi, dès les premiers abords, l'horizon moral de Nietzsche n'a aucune valeur permanente, car les notions de "bien" et de "mal" ne sont que des évaluations entremêlées, produites par des créateurs de tables de valeurs : « En vérité, je vous le dis, bien et mal, notions immuables, n'ont pas d'existence² ». Le "vrai" et le "faux" dans la philosophie nietzschéenne sont des notions fictives et abstraites, car, en l'absence de vérité, le monde n'est composé que d'erreurs utiles disposées les unes par rapport aux autres : « Le monde qui nous concerne est faux (...) comme une erreur qui se décale constamment, qui ne s'approche jamais de la vérité : car – il n'y a pas de "vérité"³ ». Il n'y a pas de "loi" non plus chez Nietzsche, pas de principe essentiel et constant dans l'ordre du monde, mais seulement des rapports de force exerçant à chaque instant leur ultime aboutissement sur tous les autres⁴. Ainsi, sans ordonnancement général de l'univers, de principe systémique ou de quelconque forme de déterminisme absolu, la philosophie de Nietzsche donne au monde un

¹ *PBM*, §23.

² Cet aphorisme est, non seulement significatif en matière de morale, mais constitue l'un des premiers extraits de l'œuvre nietzschéenne, où il est question de la volonté de puissance de manière explicite. D'ailleurs, Nietzsche poursuit l'extrait avec les propos suivants : « tout travaille à se surpasser sans cesse. Vos jugements de valeur et vos théories du bien et du mal sont des moyens d'exercer la puissance. » Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la victoire sur soi », Trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Flammarion, 2006.

³ *FP XII*, L.2, §108.

⁴ Nous nous référons aux deux extraits suivants, afin d'appuyer le propos échéant : « Il n'y a pas de loi : chaque espèce, à chaque instant, tire son ultime conséquence. » *FP XIV*, L.14, §79. « Il s'agit bien plutôt de constater de façon absolue des rapports de force (...) il n'y a là ni pitié, ni ménagements, bien moins encore le respect de « lois » ! » *FP XI*, L.36, §18.

caractère profondément chaotique⁵ incluant la possibilité d'une infinité d'interprétations⁶. Le lecteur de Nietzsche, avec aussi peu de repères philosophiques traditionnels, voyage en eaux troubles.

⁵ « En revanche le caractère de l'ensemble du monde est de toute éternité celui du chaos, en raison non pas de l'absence de nécessité, mais de l'absence d'ordre, d'articulation, de forme » *GS*, L.3, §109.

⁶ « Le monde au contraire nous est redevenu « infini » une fois de plus : pour autant que nous ne saurions ignorer la possibilité qu'il renferme une infinité d'interprétations. » *GS*, L.5, §374.

Comment, en bon disciple de Nietzsche, ne pas être emporté par la mer, alors qu'au sein d'une même philosophie subsiste l'enchevêtrement des notions morales de "bien" et de "mal", une vérité absente d'un monde configuré par le mensonge, une privation de "lois" de la nature, ainsi qu'une réalité à caractère chaotique habitée par une infinité d'interprétations ? Ou encore, pour reformuler dans un langage métaphorique qui sied à merveille au philosophe, comment naviguer entre ciel et mer, entre le retour éternel du soleil et de la lune, sans cartographie marine, contre vents et marées, traversé par le flux et le reflux des courants marins, avec pour seule direction le magnétisme de sa boussole, en quête des « îles fortunées⁷ » ? Comment envisager une problématique sans nécessairement s'y perdre, sans changer minimalement de cap, alors qu'on ignore le parcours et la destination ? Serait-ce le but sous-jacent de cette philosophie que de perdre son lecteur sous les regards complaisants qui affirment en clignant de l'oeil, « Quiconque cherche s'égare aisément⁸ », ou encore, « Toute solitude est un péché⁹ » ?

Or, un réflexe philosophique pour le moins scolaire, serait d'investiguer Nietzsche de manière à le systématiser, c'est-à-dire, à imposer sa vision de « sage illustre¹⁰ », désirant adorer pieusement sa propre réalité à genoux en contournant le philosophe pour lui couper tout simplement la parole. Procéder de cette façon, c'est faire comme tous ces prédicateurs de la "Raison pure" et philosopher la "tête en bas". Ainsi, le penseur "rationnel" vit un profond soulagement de voir cette effroyable tension d'une œuvre philosophique aussi complexe que celle de Nietzsche se résorber en un cadre théorique fixe. De cette façon, il réalise un fantasme épistémique millénaire, celui de contempler un monde se réglant de manière stable et prévisible comme une horloge grand-père. Cette recherche de l'ultime boîte de *Pandore* est décriée sous toutes ses formes dans l'œuvre de Nietzsche.

Après tout, la philosophie n'emprunte-t-elle pas des chemins tortueux, où se succèdent luttés, devenir, finalités et contradictions¹¹ ? Faire son chemin dans Nietzsche, c'est accepter l'instabilité, ainsi que la part d'"insaisissabilité" de

⁷ Afin de rediriger le regard perdu et asséché qu'inspirait la croyance au Dieu chrétien, Nietzsche utilise à divers moments la métaphore des grandes explorations en mer, afin de stimuler la volonté généreuse et créatrice d'un monde nouveau, celui des « îles fortunées » aux mille et une découvertes à venir : « C'est du sein de la profusion qu'il est beau de jeter un regard sur des mers lointaines. » APZ, L. II, « Aux îles fortunées », Trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Flammarion, 2006.

⁸ APZ, L. I, « Des voies du Créateur », Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ APZ, L.II, « Les sages illustres », Ibid.

¹¹ APZ, L. II, « De la victoire sur soi », Ibid.

l'œuvre, de manière à envisager constamment de nouvelles perspectives d'analyse. C'est une tentative de délimitation des contours de plaques tectoniques qui s'entrechoquent et se déplacent perpétuellement, laissant derrière elles un territoire éclaté, transformé. Étudier Nietzsche, c'est "dynamiter" la "caverne"¹² et s'enfoncer plus profondément dans les dédales de cavités souterraines.

N'entre pas dans la philosophie de Nietzsche qui veut. Le philosophe pose délibérément des obstacles, afin de piéger les lecteurs pressés qui se contenteraient volontiers de quelques expressions superficielles et formules tape-à-l'oeil. Les spectateurs grégaires de la philosophie, « ceux qui lisent en badauds¹³ », empestent les milieux intellectuels et propagent leur médiocrité. « Encore un siècle de lecteurs, et l'esprit lui-même sera une puanteur¹⁴ » déclare le Zarathoustra de Nietzsche, dans l'aphorisme intitulé « Lire et écrire¹⁵ ». Le philosophe a une conception si élevée de l'art de lire et d'écrire qu'il y insuffle toute sa force, sa spiritualité et sa grandeur philosophique par l'intermédiaire de Zarathoustra qui n'hésite pas à conclure l'aphorisme « Lire et écrire » en affirmant « Voyez comme je me sens léger ; voyez, je vole ; voyez, je me survole ; voyez, un Dieu danse en moi¹⁶ ». Bref, à l'égard d'un tel décalage entre l'estime de Nietzsche-Zarathoustra pour son propre travail d'écriture et les lecteurs « qui lisent en badauds¹⁷ », on n'entre pas par la porte de devant, avec ses gros "sabots" de philosophe. À l'inverse d'une prévisible et progressive démonstration rationnelle, la pensée nietzschéenne est celle du labyrinthe des tréfonds de l'âme humaine. Faire le pari de tracer son chemin à travers ce dédale périlleux, c'est prendre « une chance et un risque¹⁸ » d'affronter le Minotaure. Au fil de son écriture, une infinité de nuances et de renvois enrichissent constamment le travail d'interprétation.

Or, nous avons besoin d'une porte d'entrée, d'un ouvrage, d'un extrait ou d'une formule de commentateur, bref, d'un petit morceau d'os avec lequel nous pourrions reconstruire le corps d'une problématique nietzschéenne. Nous devons examiner la cour arrière avant de penser entrer dans la maison. Ce mémoire de recherche sur la volonté de puissance traversée par la lutte, allait désormais débiter par un détour, grâce à l'ouvrage *Ecce Homo*.

¹² Je fais ici une double référence. Nietzsche déclare dans *Ecce Homo*, « Je ne suis pas un homme, je suis de la dynamite ». Nietzsche déclare de sa philosophie qu'elle est un « platonisme inversé », alors que la caverne symbolise ici la célèbre allégorie de Platon.

¹³ APZ, « Lire et écrire », L.I, Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ APZ, « De la victoire sur soi », L.II, Ibid.

Dans l'autobiographie atypique d'*Ecce Homo* de la section « Pourquoi j'écris de si bons livres¹⁹ », Nietzsche affirme, en début de chapitre, « Je suis une chose, mes écrits en sont une autre²⁰ ». Voilà une assertion qui ne nous facilite pas la tâche, mais nous lance sur une tentative authentique de compréhension du philosophe. Comment se fier, à travers *Ecce Homo*, à des écrits traitant du philosophe, alors que l'auteur-Nietzsche affirme en être distinct ? Il s'agit presque d'avouer l'usage d'un masque littéraire, alors que le destinataire du livre se confond avec son auteur, afin d'éviter pour ses lecteurs éventuels, mais surtout, pour lui-même, les méprises et les incompréhensions. Le philosophe qui avoue porter un masque, fait nécessairement tomber ce dernier, tout en supposant l'existence d'autres masques potentiels, car, après tout, « n'écrit-on pas précisément des livres pour dissimuler ce qu'on cache en soi ?²¹ ». Les aveux personnels et philosophiques d'*Ecce Homo* sont une invitation posthume au lecteur à renouveler non seulement la recherche sur le personnage de Nietzsche, mais à voir autrement toute forme d'expression littéraire, car nécessairement, chaque philosophie « dissimule aussi une philosophie²² ». Or, n'est-ce pas tomber dans un nouveau guêpier vagabond, que de trop s'attarder à l'auteur, surtout dans une autobiographie atypique comme celle d'*Ecce Homo*, et de contourner ainsi la part essentielle de la tâche philosophique qu'est l'épreuve du texte ? Si l'*Ecce Homo* contient le germe de notre hypothèse, les propos de l'analyste Sarah Kofman nous permettent non seulement d'enrichir notre réflexion générale sur la volonté de puissance, mais également de démêler parmi les principales thématiques du propos, dont celle d'une "identité" sous le signe nécessaire de la "pluralité".

D'après Kofman, avec *Ecce Homo*, Nietzsche exerce une tentative de recentrement de son identité. Contraint de faire le deuil de certaines identités littéraires, Nietzsche essaie de départager ce qui lui appartient, de ce qui lui est étranger. Il parvient ainsi à une description autobiographique, fidèle à sa démarche philosophique et toujours sous le signe de la pluralité. À l'instar du titre de l'ouvrage de Kofman, *Explosion*²³, l'identité de Nietzsche est "explosive", telle une réaction en chaîne d'éclatements brusques d'identités d'emprunts, de perspectives multiples, et d'interprétations nouvelles. À travers *Ecce Homo*, Nietzsche tente d'éviter de circonscrire de manière décadente sa singularité philosophe, c'est-à-dire, d'après le pendant dégénéré de la "volonté de puissance" qu'est l'anarchie dilapidaire d'identités, suivant un philosophe en déficit de centre

¹⁹ EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres », Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ PBM, §289.

²² Ibid.

²³ Sarah Kofman, *Explosion I, De l'« Ecce Homo » de Nietzsche*, Paris, Galilée, 1992.

de gravité et d'« unité de style artistique²⁴ ». Même si son œuvre, ses "identités littéraires", demeurent vulnérables, partiellement "abandonnées" aux forces de réappropriation décadentes de la modernité, Nietzsche peut compter sur son *Ecce Homo* pour dissiper certaines idées-reçues à son sujet et donner la chance à sa philosophie de se commander à elle-même un avenir. Or, malgré les clarifications identitaires pour le moins nébuleuses opérées par Nietzsche dans *Ecce Homo*, le philosophe bénéficie avantageusement des oppositions et contradictions appliquées à sa propre personne, car les signes de montées et de déclin de son histoire personnelle enrichissent considérablement son philosopher. Suivant une réalité à caractère chaotique habitée par une infinité d'interprétations, l'intérêt des multiples identités de Nietzsche va de pair avec la volonté de puissance traversée par une pluralité de luttes. Or, comment ce travail introductif consacré à *Ecce Homo* peut-il faciliter l'étude approfondie de textes dûment sélectionnés sur la volonté de puissance développés ultérieurement, ainsi que poser les termes de notre hypothèse de recherche ? En conséquence, comment Nietzsche raconte-t-il à lui-même ses procédés d'écriture, sa manière tout à fait singulière de s'exprimer, de mobiliser ses énergies et de produire un sens philosophique ?

Nietzsche dresse un portrait de sa "personnalité-double" en regard notamment de son héritage familial, afin de suivre à la trace le cheminement de ses propres écrits dans *Ecce Homo*. Ainsi, la destinée énigmatique du philosophe, qui « se raconte à lui-même sa vie²⁵ », consiste en sa double origine, celle d'une mort autrefois résolue dans la personne de son père et celle d'une continuité, d'un renouvellement dans la personne de sa mère : « je suis déjà mort en la personne de mon père ; dans celle de ma mère, je vis encore et je vieillis²⁶ ». Ce dédoublement identitaire de filiation permet à Nietzsche de demeurer "neutre", d'éviter les biais face au problème de la vie. Nietzsche parle de son père en termes décadents. Sa fragilité physique, sa gentillesse caractéristique et sa conduite morbide constituent des signes manifestes de déclin, faisant du père de Nietzsche un type décadent par excellence. Dans ce passage d'*Ecce Homo*, Nietzsche est avare de descriptions à l'endroit de sa mère, mais cette dernière symbolise certainement le commencement, la vitalité et la longévité. Ainsi, une opposition marquée par les pôles de « décadence » et de « commencement », traverse entièrement la personnalité de Nietzsche, lui conférant « un flair plus sensible que quiconque ait jamais eu²⁷ ». Cet accès aux deux pôles contradictoires plusieurs fois en lutte lui confère le privilège d'être au centre névralgique de cette dynamique complexe des

²⁴ Il s'agit d'un court extrait d'une formulation plus longue des *Considérations Inactuelles* désignant la conception de la culture chez Nietzsche.

²⁵ *EH*, «Préface», Ibid.

²⁶ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », §1, Ibid.

²⁷ Ibid.

rapports de force de la volonté de puissance. La trente-sixième année d'existence sonne le glas pour le père de Nietzsche. Le philosophe interprète ce déclin fatidique de la trente-sixième année du père comme quelque chose de signifiant pour sa propre vie, car également pendant la trente-sixième année de Nietzsche en 1879, ce dernier se voit forcé d'abandonner sa chaire de professeur à Bâle pour de graves raisons de santé. Cette mort universitaire engendrée par un épuisement physique sans précédent mêlée à d'importants maux de tête et des troubles de la vue, marque une rupture critique pour le philosophe, dont la "renaissance" ne se fera pas longtemps attendre, avec entre autres, l'écriture du *Voyageur et son ombre* dans *Humain, trop humain*.

Cet étrange amalgame de "maladies" en lutte au sein de la corporéité, de l'appareil psychique de Nietzsche, conduit le philosophe à une nouvelle santé qui n'est pas étrangère à la conception de la volonté de puissance, « la grande santé – santé qu'il ne suffit pas d'avoir, mais encore que l'on conquiert et qu'il faut sans cesse conquérir puisqu'on l'abandonne et qu'on doit l'abandonner sans cesse...²⁸ ». Ainsi, Nietzsche lutte avec et contre ses troubles de santé, comprend l'irréparable enchevêtrement de la santé et de la maladie dans l'affirmation créatrice de son œuvre, encore sous les signes opposés, en lutte, de montées affirmatrices et de déclinés négateurs. Ses expériences personnelles enrichissent son œuvre et lui donnent l'occasion de multiplier les perspectives, autant d'un point de vue affirmateur que négateur de l'existence. Nietzsche est le véritable "milieu" de son milieu, un centre de gravité où circulent en orbite toutes sortes d'influences et d'affects.

La "théâtralisation de l'existence", perspective envisagée sous la loupe de la théorie du drame de l'analyste Peter Sloterdijk, traduit l'œuvre et la biographie du philosophe comme des dialogues dramatiques d'une même scène tragique où les protagonistes, accompagnés de leurs interprétations, sont irrémédiablement en conflit. D'après Sloterdijk, Nietzsche fait partie « des penseurs chez qui l'histoire de leur vie et celle de leur pensée forment une unité indissoluble²⁹ ». Ainsi, Nietzsche ne cumule pas des aptitudes ou expériences distinctes les unes des autres, mais fait participer l'ensemble entremêlé des sphères de son existence à la réalisation de sa tâche, qu'elle soit philosophique ou autre. Nietzsche utilise une discipline quelconque comme véhicule, comme vecteur de transmission de son gigantesque flux interprétatif. Tout en évitant le carcan de la spécialisation, Nietzsche bâtit des ponts avec son philosophe, car chez lui « une force agit toujours à travers l'autre (...) musicien en tant qu'écrivain, poète en tant que

²⁸ Ibid.

²⁹ Peter Sloterdijk, *Le penseur sur scène, Le Matérialisme de Nietzsche*, Trad. de Hans Hildenbrand, Éditions Christian Bourgois, 1990.

philosophe, producteur en tant que théoricien. Il ne faisait pas l'un à côté de l'autre, mais exerçait l'un en faisant l'autre³⁰ ». Ainsi, c'est en faisant varier indéfiniment les deux pôles affirmateur et négateur de la volonté de puissance, que le philosophe multiplie non seulement les luttes, mais les adversaires, les vouloirs de puissance en opposition. Chacune des forces de la volonté de puissance s'interpénètre, voire dépend l'une de l'autre, à travers ces luttes.

Non seulement le philosophe nietzschéen facilite la pluralité des luttes de la volonté de puissance dans ses contenus philosophiques au sens strict, mais également à travers la disposition chronologique de ses écrits, ainsi que dans la poursuite intentionnelle de diverses finalités pour son œuvre.

Ainsi, lorsque Nietzsche fait sa rétrospection sur le sens de ses écrits dans la section « Pourquoi j'écris de si bons livres » d'*Ecce Homo*, il semble identifier une espèce de lutte intra-philosophique, ou du moins, une opposition marquée, entre ses écrits, de *La naissance de la tragédie* jusqu'au point culminant d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, qualifiés d'« action affirmatrice³¹ », et les ouvrages post-Zarathoustra, que sont successivement *Par-delà bien et mal*, la *Généalogie de la morale*, *Le Crépuscule des Idoles* et *Le Cas Wagner*, qualifiés d'« action négatrice³² ». Cette démarcation littéraire soulignée "après-coup" par le penseur, attire particulièrement notre attention dans nos recherches sur la volonté de puissance, car elle est également le signe d'une orientation nouvelle du philosophe nietzschéen, d'un vaste projet de "transvaluation de toutes les valeurs". Ainsi, *Par-delà bien et mal* sonne le glas d'une lutte philosophique sans pitié qui allait se déchaîner à coups de marteau contre les idoles de la modernité, allant de l'obéissance à la petite scientificité factuelle, en passant par l'idéal ascétique du christianisme, jusqu'à la psychologie contradictoire de la "conscience individuelle".

De plus, si le Zarathoustra de Nietzsche est le "plus beau cadeau offert à l'humanité", les œuvres qui lui succèdent, dont *Par-delà bien et mal* la première, sont un "délassement littéraire", un repos pour le philosophe. Alors que le "cinquième évangile" est créé dans un climat de "distance", dans les plus hautes sphères qui soient, *Par-delà bien et mal* nécessite plutôt une vision aiguisée des alentours, la proximité assommante de l'époque moderne. Tandis que le prophète atypique de la Méditerranée manie avec style, poésie, dithyrambe, chanson et parabole, le livre de *Par-delà bien et mal* « n'a pas un seul mot de bienveillance³³

³⁰ Ibid.

³¹ EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres, Par-delà bien et mal », Ibid.

³² Ibid.

³³ Ibid.

», et joue de concert avec la *Généalogie de la morale* pour son langage vindicatif, cruel et dur. L'opposition créatrice se fait également sentir, dans le mode de vie de Nietzsche lié à la production de ses écrits. Le gaspillage de forces, les sacrifices de santé nécessaires à la production d'un *Zarathoustra*, sont compensés par une sorte de plaisir malveillant, un délassement d'écriture, reposant le créateur des suites de sa prodigalité : « (...) qui devinera, finalement, quelle sorte de détente est requise par le gaspillage de bonté que constitue le Zarathoustra ? ³⁴ ».

L'extrait en question, situé plus précisément dans la partie intitulée « Par-delà bien et mal, Prélude d'une philosophie de l'avenir », dans « Pourquoi j'écris de si bons livres » d'*Ecce Homo*, allait être déterminant pour l'hypothèse de notre mémoire. Ainsi, Nietzsche affirme « une fois résolue la partie affirmatrice de ma tâche ³⁵ », au point culminant d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, « venait alors sa moitié négatrice, celle de l'action négatrice : la réévaluation des valeurs admises jusque-là, la grande guerre ³⁶ ». Conformément à cette opposition dans l'oeuvre de Nietzsche, au renversement dans le type de tâche créatrice, passant de l'activité affirmatrice à l'action négatrice, ainsi qu'à l'entreprise nietzschéenne qualifiée de "grande guerre" philosophique des valeurs, nous suggérons l'hypothèse que la volonté de puissance est traversée par une pluralité de luttes, dont celles du commandement et de l'obéissance, de même que la lutte créatrice et destructrice de valeurs.

Ce clivage affirmateur-négateur suggéré dans *Ecce Homo* permet de situer notre étude de la volonté de puissance principalement autour des années d'écriture d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, de 1883 à 1885, ainsi que celles de *Par-delà bien et mal* de 1886. Le choix et la disposition des termes de la rhétorique de notre courte hypothèse de recherche furent établis de manière à favoriser la pluralité philosophique des luttes au sein des différents ouvrages. La volonté de puissance, son élaboration progressive comme conception phare, mais plurivoque du philosophe nietzschéen, est une notion qui s'inscrit au cœur de l'opposition interne d'"action affirmatrice-négatrice" du corpus, entraînant dans son sillon une pluralité de luttes, tant au niveau de la forme que du fond.

L'action de Zarathoustra, son style d'écriture, sont dits "affirmateurs", en opposition à la forme littéraire négatrice de *Par-delà bien et mal*, qui suggère une grande lutte, la guerre de la réévaluation des valeurs de la modernité. L'issue de ce combat de la volonté de puissance est de renverser la doctrine du "Crucifié" et tous ses prolongements décadents modernes, afin de faire advenir la philosophie tragique de Dionysos, accompagnée d'une nouvelle noblesse aristocratique

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

inspirée de temps anciens, d'époques "inactuelles". Les luttes de la volonté de puissance, passant d'un pôle affirmateur à un autre négateur, sont non seulement plurielles, mais permettent d'ouvrir de nouvelles perspectives et de faire croire à des horizons nouveaux. Pourtant, comment envisager, à la faveur de la volonté de puissance traversée par une pluralité de luttes, cette ascension affirmatrice des écrits de Nietzsche culminant avec *Ainsi parlait Zarathoustra*, et son opposition négatrice, le déclin amorcé avec *Par-delà bien et mal* ? Quel parcours suit la volonté de puissance à travers les écrits de Nietzsche pour ainsi témoigner de cette élévation de son philosophe, puis d'un renversement, coïncidant avec des renouvellements de contenus, finalités et formes philosophiques ? Qu'est-ce qui sert de prologue à l'entrée en scène de la volonté de puissance dans l'oeuvre de Nietzsche ? Quels chemins tortueux conduisent à la première mention explicite de l'aphorisme majeur de 1884 intitulé « De la victoire sur soi » qui contient les germes des luttes du commandement et de l'obéissance, ainsi que créatrice et destructrice de valeurs ?

D'après le philosophe français Patrick Wotling, dans son *Vocabulaire de Nietzsche*, c'est dans *Humain trop humain*, tout particulièrement dans *Le voyageur et son ombre*, ainsi que dans *Aurore*, qu'apparaissent les premiers balbutiements de la volonté de puissance. Nietzsche y génère alors une indépendance de pensée, de mode de vie et d'engagement institutionnel universitaire qui ne trouvent aucun précédent. D'ailleurs, l'époque d'écriture charnière de l'ouvrage *Humain trop humain* désigne un Nietzsche en pleine possession de ses moyens, en tant qu'esprit créateur par excellence, c'est-à-dire, un esprit irrémédiablement lié à la lutte, favorisé par l'affrontement de fluctuations émotives internes. Le « philosophe-volonté-de-puissance », par son exercice incessant d'auto-dépassement de lui-même, incarne à merveille toutes ces oppositions, jouit des tensions propres au créateur, notamment par ses états de maladie et de santé, de destruction et de la création de ses propres valeurs, ainsi que du plaisir et de la douleur de l'existence, qui transparaissent inéluctablement dans tous ses écrits. Subséquemment, le processus créatif d'*Humain, trop humain* est, non seulement une époque de prise en charge au niveau de la santé, mais d'indépendance de style philosophique, ainsi que de changement radical au niveau du mode de vie, permettant enfin au philosophe d'advenir à lui-même. Or, il ne s'agit pas d'une entreprise aisée. Le "territoire littéraire" a beau être fertile, la décadence et les anciens idéaux font obstacle à la volonté nietzschéenne de se surmonter. Ainsi, le philosophe affirme qu'« *Humain, trop humain* est le mémorial d'une crise(...) je me suis émancipé de tout ce qui est corps étranger à ma nature(...)l'idéalisme³⁷ ».

³⁷ EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres, *Humain trop humain* », §1, Ibid.

Cette lutte active de réappropriation de soi-même coïncide avec une modification de sa physiologie, notamment dans le timbre de sa voix. Nietzsche pénètre avec assurance dans tous les recoins caverneux de ce qu'il appelle l'« Idéal », la torche à la main, le regard incisif. Enfin défait des méandres idéalistes, Nietzsche monte son camp et se prépare pour le grand combat, non pas pour une guerre digne des "grands événements bruyants", "porte-étendard" et "coups de canon", mais pour une lutte glaciale et délicate, où chacun des idéaux anciens se fige un à un par le souffle hostile des plus hauts sommets nietzschéens. Bref, les saisons pénibles, mais progressivement fortifiantes se défilent, favorisant l'errance ombrageuse du philosophe et l'écriture d'*Humain, trop humain*.

L'hiver de 1881, marqué par de profondes défaillances physiologiques, entraîne malgré tout un soulagement, une atténuation mêlée d'une spiritualisation de belle humeur, qui dispose Nietzsche à l'écriture d'*Aurore*. Nietzsche sent un excès de souffrance le prédisposant à une acuité peu commune pour la tâche du dialecticien, une tâche de décadent. Paradoxalement, il constate que la souffrance mêlée de profonde faiblesse du corps le rend plutôt habile à un exercice de dialecticien décadent, alors que les moments de dépassements, s'articulant d'une vigueur renouvelée et d'une santé généreuse, accompagnent une écriture métaphorique aphoristique. L'expérience vécue des fluctuations affectives de son art philosophique est un indicateur manifeste des développements futurs de la volonté de puissance. Subséquemment, Nietzsche mène, avec *Aurore*, sa grande campagne contre la morale, en particulier contre la morale chrétienne, celle du renoncement à soi. Le besoin ardent de Nietzsche de nouvelles recherches en sciences de la nature et en médecine, revendiqué à l'aube d'*Humain, trop humain*, porte décidément ses fruits dans *Aurore*, avec un diagnostic physiologique sur l'antinomie des valeurs morales, affirmatrices ou négatrices de la vie. *Aurore*, comme l'a déjà fait, de manière annonciatrice, *Humain, trop humain*, est le signe d'un changement significatif dans les intérêts des recherches philosophiques de Nietzsche. Soulignée abondamment par les commentaires de Wolfgang Müller-Lauter, Ignace Hazz et Barbara Stiegler, cette période de revirement philosophique pour les sciences de la nature fait l'objet d'un passage d'*Ecce Homo*, où Nietzsche affirme que « depuis lors, je ne me suis en fait plus occupé que de physiologie, de médecine et de sciences de la nature³⁸ ». D'ailleurs, tous ces éléments de rupture, tant au niveau institutionnel universitaire, que du mode de vie, des intérêts philosophiques, ou encore, de la rivalité avec ses anciens maîtres à penser, sont les signes d'une puissante écriture créatrice d'avenir.

³⁸ EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres, Humain trop humain », Ibid.

Poursuivant cette voie innovatrice des contenus philosophiques, Nietzsche, avec *Aurore*, envisage que ce qui s'apparente à une première esquisse de la "volonté de puissance corporelle" puisse prendre une autre tangente accumulatrice de forces, stimulée par le dépassement de soi, tant physique que psychique. Bien conscient que la problématique de l'origine des valeurs morales conditionne inévitablement l'avenir de l'humanité, l'esprit de belle humeur d'*Aurore* se penche sur la question sans « aucun mot négatif, aucune attaque, aucune méchanceté³⁹ ». Exclu de tout sentiment négatif, le ton affirmateur d'*Aurore* déverse, avec une inconditionnelle générosité, son philosophe sur « des choses mauvaises⁴⁰ », afin de leur insuffler à nouveau le droit à l'existence. C'est « dans une transvaluation de toutes les valeurs⁴¹ », que la campagne contre la morale entreprise par Nietzsche va bon train, et poursuit une pluralité d'interprétations nouvelles, car « il y a tant d'aurores qui n'ont pas encore lui⁴² ». Les processus d'écriture d'*Humain, trop humain* et d'*Aurore* accumulent non seulement les signes annonciateurs de la volonté de puissance zarathoustrienne, mais introduisent les premières traces de la dite conception.

Or, nous faisons halte parvenus au parcours d'*Aurore*, car l'oeuvre introduit les premières traces annonciatrices de la volonté de puissance. Les commentaires sur la physiologie du corps et sur la transvaluation des valeurs, sont des témoignages clairs pour le développement ultérieur de la volonté de puissance. *Aurore* n'a plus le même ton vindicatif et libérateur de chaînes idéalistes qu'avait *Humain, trop humain*, car il s'agit d'un ouvrage de belle humeur, écrit sur une note lumineuse du renouvellement doctrinaire. En continuité avec la longue ascension poursuivie dans *Aurore*, Nietzsche compose le *Le gai savoir*, à l'issue d'un lumineux mois de janvier sous le signe joyeux et florissant d'une sagesse troubadour. Affranchi du savoir aride, froidement abstrait, et théorique des scientifiques contemporains de Nietzsche, *Le gai savoir* suscite, à bien des égards, « la plus haute espérance (...) qui voit resplendir à la fin du quatrième livre la beauté adamantine des premiers mots du Zarathoustra⁴³ ». Plus qu'annonciateur du Zarathoustra, *Le gai savoir* est une espèce de prologue, dont certains passages, notamment, ont le mérite de "synthétiser" la conception dense de l'éternel retour. En faisant référence à certaines histoires du folklore allemand, ainsi qu'à la culture provençale de chevaliers-troubadours d'"esprit libre", *Le gai savoir* aménage la mise en scène et la distribution ultérieure d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Ainsi, il y a bel et bien une ascension affirmatrice, tant dans les contenus que dans les styles philosophiques

³⁹ EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres, *Aurore* », Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

⁴³ EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres, *Le gai savoir* », Ibid.

de Nietzsche. La fin des années soixante-dix et le début des années quatre-vingt constituent des années charnières de recherche chez Nietzsche, conditionnant l'élaboration de sa notion pré-zarathoustrienne de volonté de puissance, avant l'entrée en scène officielle de cette conception avec l'aphorisme majeur « De la victoire sur soi ».

La première formulation explicite de la volonté de puissance de Nietzsche se trouve dans l'aphorisme intitulé « De la victoire sur soi », dans la deuxième partie de l'oeuvre d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, traduite, dans le cas échéant, par Geneviève Bianquis. Or, l'édition des œuvres complètes de Colli et Montinari se réfère plutôt à l'aphorisme « De la domination de soi », traduit par Maurice de Gandillac, alors que la traduction de Georges-Arthur Goldschmidt suggère plutôt « Du surassement de soi ». De plus, l'analyste en études nietzschéennes Georges Goedert se rapporte pour sa part à l'aphorisme intitulé « Du dépassement de soi ». Ainsi, ce passage d'anthologie de la philosophie nietzschéenne, composé pendant l'année 1884, est excessivement dense en contenus philosophiques sur la volonté de puissance, ainsi qu'en procédés littéraires propres au style nietzschéen. En plus d'incarner le premier aphorisme traitant explicitement de la "volonté de puissance", l'extrait « De la victoire sur soi » a le mérite d'introduire habilement et de manière déterminante pour notre hypothèse de recherche les luttes prédominantes du commandement et de l'obéissance, ainsi que celle créatrice et destructrice de valeurs. Alors que tout un parcours littéraire jalonne l'avènement d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, l'aphorisme « De la victoire sur soi » est l'objet d'une formidable mise en scène philosophique qui n'est pas sans rappeler l'heuristique de la théorie du drame proposée par Sloterdijk, ainsi que celle de Sarah Kofman dans *Nietzsche et la scène philosophique*. Avec une loupe dramatique grossissante, cette petite histoire théâtrale d'à peine quelques pages intitulée « De la victoire sur soi » s'assimile à un microcosme de la volonté de puissance, dont les propos sont particulièrement denses pour le philosophe nietzschéen.

Le "premier acte" de l'aphorisme dévoile le processus de création de valeurs, en démasquant les mécanismes de l'oeuvre de la volonté de puissance, avec en arrière-fond le "choeur" déchu, fatalement muet des "sages illustres" "représentants" du peuple. L'entrée en scène de Zarathoustra se fait aux dépens des sages insignes, dans une lutte démystificatrice envers ces timides créateurs complexés, non seulement attachés au passé, mais incapables de "détruire" quoi que ce soit, habités par leur insatiable besoin de sécurité, de mettre un terme à l'insupportable indétermination des choses, leur non-permanence, ainsi que réduits à l'incapacité d'instituer un "Absolu-justificateur" des valeurs morales. Par la suite, dans « De la victoire sur soi », Nietzsche fait monologuer une fois de plus son Zarathoustra à propos des découvertes intimes de ce dernier au sujet de la

lutte du commandement et de l'obéissance, dont nous ferons l'élaboration détaillée au premier chapitre de notre mémoire. Ainsi, alors que d'emblée, « tout ce qui vit obéit », « voici le deuxième point : on commande à celui qui ne sait pas s'obéir. Tel est l'usage parmi les vivants ». Puis, suivant ce soliloque de Zarathoustra sur la lutte du commandement et de l'obéissance en guise de deuxième acte de l'aphorisme, s'ouvre le troisième acte de cette "micro-pièce", avec la "tirade de la vie", personnifiée par la "voix" de la "vie elle-même", apparaissant sous une forme indicible. Succinctement, l'obligation du commandement chez Nietzsche se fonde à la vie-volonté-de-puissance qui, en parlant d'elle-même, affirme « je suis ce qui contraint de se surmonter soi-même à l'infini ». Le quatrième moment de l'exposé aphoristique est consacré à un duel de haut rang, au combat philosophique rétroactif, permettant à Nietzsche, à travers son personnage de Zarathoustra, de rivaliser avec son ancien maître Schopenhauer. Ainsi, Zarathoustra procède à une exclusion du principe métaphysique schopenhauerien du "vouloir-vivre", car « ce qui est en vie ne peut vouloir vivre de nouveau⁴⁴ ». La volonté de puissance n'est pas une simple "volonté" au sens accordé à cette expression dans la tradition philosophique. Il n'y a pas non plus de dualité entre d'une part, la volonté, le désir, l'aspiration, et, d'autre part, l'objet visé de la puissance. La conception s'en trouverait réduite à une espèce de "pouvoir" de type politique, secondaire par rapport au processus continu, dynamique, de "volonté-de-puissance", où chaque terme de l'expression est inséparable des deux autres.

Puis, suite à cette rupture avec l'héritage traditionnel de la philosophie, le cinquième et dernier acte dramatique de l'aphorisme « De la victoire sur soi », effectue un retournement de la situation initiale avec une posture renouvelée, décomplexée du créateur à qui incombe la tâche de détruire et de créer des valeurs de toutes pièces. L'imbrication du "bien" et du "mal" contraint le créateur en quête d'innovations à commencer « nécessairement par détruire et par briser des valeurs⁴⁵ », car « la pire méchanceté est partie intégrante de la bonté suprême, je veux dire de celle qui crée⁴⁶ ». La lutte créatrice et destructrice de valeurs, comme introduction et dénouement de l'aphorisme, encadre le noyau péripétique de la lutte du commandement et de l'obéissance. L'aphorisme « De la victoire sur soi », en guise de "microcosme" nietzschéen de notre mémoire, nous permet, d'un même flux convergent de la volonté de puissance, de disjoindre nos deux types de luttes indéniablement enchevêtrées, afin de faciliter la compréhension suffisamment dense et complexe du propos, ainsi que d'organiser les chapitres respectifs de notre développement. Or, il ne fait aucun doute que les luttes de la volonté de

⁴⁴ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la victoire sur soi », Trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Flammarion, 2006.

⁴⁵ APZ, « De la victoire sur soi », L.II, Ibid.

⁴⁶ Ibid.

puissance sont non seulement interdépendantes, mais s'interpénètrent constamment.

À la fin de l'été 1885, peu de temps après avoir finalisé le quatrième livre du *Zarathoustra*, Nietzsche projette l'écriture d'une œuvre majeure intitulée *La Volonté de puissance*. Une année plus tard, durant l'été 1886, à son titre initial, il ajoute le sous-titre « *Essai d'une transvaluation de toutes les valeurs*. En quatre livres⁴⁷ ». À propos d'un programme de recherche potentiel au sujet de la volonté de puissance, Nietzsche écrit dans un fragment, en début d'été 1885, « le danger des dangers (description du nihilisme) (en tant que *conséquence nécessaire des appréciations de valeurs antérieures*)⁴⁸ ». Ainsi, la morale chrétienne millénaire et décadente, l'anarchie des héritages culturels, ainsi que la perte de sens et de valeur de la modernité, font partie des quelques symptômes du nihilisme inévitable, tant au niveau civilisationnel qu'individuel. Un "nihilisme actif", accentuant le déclin des valeurs de la modernité, donnerait l'opportunité d'un renversement, d'un dépassement de la culture, et la morale chrétienne, grâce, entre autres, à l'appréciation de valeurs appartenant à des périodes historiques antérieures. Les considérations philosophiques de cette époque transitoire des années 1885-1886 semblent prendre une tangente, une tonalité profondément culturelle, sociale. Suivant les propos de *Par-delà bien et mal*, notamment le neuvième chapitre consacré à l'aristocratie, l'"histoire humaine" fait un retour à l'avant-plan dans la philosophie nietzschéenne, alors que les études d'historiographie avaient été plus ou moins éclipsées par Nietzsche depuis son départ de l'université de Bâle en 1879. Subséquemment, le philosophème de la "volonté de puissance" s'est considérablement transformé au cours des années post-Zarathoustra, de manière à arborer de nouveaux masques et occuper de nouveaux fronts, avec la subtilité poétique zarathoustrienne en moins. La volonté de puissance s'incarne comme véhicule interprétatif pour réaliser concrètement le grand renversement culturel désiré par Nietzsche depuis sa jeunesse. Alors que quelques mois auparavant on retrouve dans un fragment une inscription ayant pour titre « « transvaluation des valeurs » une préoccupation des « esprits libres » », le titre de 1886 est beaucoup plus dangereux et suggestif en mettant directement à l'ordre du jour le nihilisme comme conséquence nécessaire et souhaitable d'une réévaluation des valeurs du passé. Ainsi, la volonté de puissance, le centre de gravité de l'œuvre allait se déplacer vers une réévaluation de toutes les valeurs, présentée comme "programme" de la volonté de puissance, dans la troisième dissertation de *La généalogie de la morale* : « je renvoie ici à un ouvrage que je prépare : LA

⁴⁷ FP XII, L.2, §100.

⁴⁸ FP XI, L.37, §8.

VOLONTÉ DE PUISSANCE. Essai d'une transvaluation de toutes les valeurs⁴⁹». À partir de l'été 1886, la volonté de puissance porte systématiquement le sous-titre "transvaluation de toutes les valeurs". Même si au début de septembre 1888 la volonté de puissance disparaît des fragments comme projet officiel d'écriture afin de laisser place seulement au titre de *Transvaluation de toutes les valeurs*, Nietzsche conserve le projet de cette entreprise littéraire d'envergure, avec l'intention de publier quatre volumes distincts sur la question. Finalement, seulement un seul des quatre ouvrages verra le jour, l'*Antéchrist, Imprécation contre le christianisme*, alors que d'autres projets en périphérie arriveront à terme dans cette année 1888 très riche en créativité, au crépuscule de la vie littéraire de Nietzsche.

La pluralité des luttes du commandement et de l'obéissance, ainsi que la lutte créatrice et destructrice de valeurs ont toutes bénéficié avantageusement dans notre mémoire de certains passages excessivement denses sur la volonté de puissance. Ainsi, la tangente adoptée dans nos recherches fut grandement inspirée par deux fragments posthumes situés entre l'automne 1885 et l'automne 1886, moment chronologique clé, coïncidant avec le passage de la tâche affirmatrice à la tâche négatrice dans l'oeuvre de Nietzsche. Dans le premier extrait, Nietzsche affirme que ce sont des interprétations porteuses de valeur, des formes singulières de sens et des évaluations issues de perspectives particulières, qui nous permettent de "vivre", c'est-à-dire de persévérer en tant que volontés de puissance, aspirant continuellement à un accroissement de puissance :

Que la valeur du monde réside dans notre interprétation (...) que les interprétations aient été jusqu'à présent des appréciations d'après une perspective particulière, grâce auxquelles nous nous maintenons en vie, c'est-à-dire en volonté de puissance, d'accroissement de puissance⁵⁰

Ce premier fragment est révélateur de l'activité créatrice de volonté de puissance de Nietzsche, car ce dernier ajoute dans le même passage, « toute extension de puissance ouvre de nouvelles perspectives et fasse croire à de nouveaux horizons⁵¹ ». À propos de cette posture particulière de la volonté de puissance, Nietzsche déclare « cela imprègne tous mes écrits⁵² ». Le philosophe affirme ni plus ni moins, à cette période littéraire de sa vie, que tout son travail est empreint de volonté de puissance, multipliant perspectives et interprétations, et générant la croyance à de nouveaux horizons. Or, dû à la contrainte de renouveler sans cesse ses interprétations afin de se maintenir en vie et accroître la puissance, le philosophe foncièrement créateur de Nietzsche le conduit à une "négation" de

⁴⁹ *GM*, L. III, §27.

⁵⁰ *FP XII*, L.2, §108.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

soi, à une lutte contre lui-même, permettant un auto-dépassement. Cet extrait réitère non seulement notre intérêt pour la lutte, mais lie intimement "volonté de puissance" et "vie", en soulignant le besoin insatiable d'accroissement de puissance, ainsi qu'une réalité incombant à chacun des écrits de Nietzsche. De plus, ce passage explique en partie dans nos recherches la préséance que nous accordons aux auteurs⁵³ dont la lignée est celle de la multiplicité des interprétations, de l'usage singulier de la métaphore, de l'opposition hiérarchique et du contexte dramatico-théâtral, dans laquelle s'insèrent les écrits de Nietzsche. Tous ont su intégrer à leurs analyses sur la volonté de puissance, non seulement la pluralité des interprétations, mais également le dynamisme de la lutte, des oppositions, qui traversent l'ensemble de la philosophie nietzschéenne.

Ensuite, le second fragment significatif dans nos recherches est tout à fait "élémentaire", complémentaire au premier. Nietzsche y explique comment la volonté de puissance "interprète", non pas comme si l'interpréter était le verbe corrélé au groupe sujet "volonté de puissance", mais bien parce que la volonté de puissance elle-même est un interpréter-interprétation. Ainsi, la volonté de puissance est étrangère à la recherche aliénée d'un attribut extérieur. Or, lorsqu'un "organe" prend forme, qu'il soit physiologique, social ou psychique, il s'agit du prolongement d'un vouloir de puissance créateur, produisant un certain "interprété", hiérarchisé en degrés. La volonté de puissance circonscrit, informe, fixe les échelons, les écarts et les différences hiérarchiques d'un "organe", d'une "forme" quelconque d'interprétation. Toutefois, sans l'instauration, l'affirmation de frontières par un vouloir-de-puissance-commandement aspirant à la domination, des disparités de puissance éparses, diffuses, et éclatées, ne peuvent s'éprouver comme telles. Elles dépendent d'une volonté d'accroissement, ainsi que d'une capacité à ressentir chez l'"autre" volonté de puissance ce même désir d'accumulation. De sorte, que ces disparités de puissance pourront ressentir le rapprochement ou la distanciation des vouloirs-de-puissance environnants, en référence à leur valeur. La volonté de puissance comme "être-affecté" interprète en articulation avec sa propre valeur, d'après l'évaluation qu'il fait de celle-ci, ainsi que celle des autres volontés-de-puissance qui tendent aussi à un accroissement de puissance.

La volonté de puissance interprète : quand un organe prend forme, il s'agit d'une interprétation ; la volonté de puissance délimite, détermine des degrés, des disparités de

⁵³ À la suite de l'entrechoquement de toutes ces analyses, des luttes entre les doctrines diversifiées de la volonté de puissance issues autant des sciences naturelles que de la métaphysique, de l'école du « drame », en passant par le langage métaphorique ou encore la prédominance hiérarchique, nous accorderons une préséance aux angles « dramatico-métaphorico-hiérarchistes », institués principalement par Sloterdijk, Sarah Kofman et le collectif d'auteurs *Nietzsche et les hiérarchies* avec notamment Paul Valadier.

puissance. De simples disparités de puissance resteraient incapables de se ressentir comme telles il faut qu'existe un quelque chose qui veut croître, qui interprète par référence à sa valeur toute autre chose qui veut croître(...) En vérité, l'interprétation est un moyen en elle-même de se rendre maître de quelque chose⁵⁴

Ce passage, souligné notamment par Patrick Wotling dans son *Vocabulaire de Nietzsche*, est certainement l'un des plus explicites sur la volonté de puissance. Il est d'ailleurs habilement rapporté par Friedrich Würzbach, traduit par Geneviève Bianquis, aux éditions Gallimard, dans *La volonté de puissance, Tome II*⁵⁵. Ces deux passages primordiaux sur la volonté de puissance soulignent non seulement le primat de l'interprétation, mais indiquent que la "valeur" réside exclusivement dans l'interprétation, dans la volonté de puissance. Or, les interprétations sont principalement des appréciations, évaluations établies à partir de l'exercice de génération, d'intensification et de la surabondance des forces internes de la volonté de puissance. C'est à partir d'une certaine perspective, d'un positionnement singulier, que la volonté de puissance arrive à se maintenir en vie, poussée nécessairement par un accroissement de puissance, peu importe la tangente envisagée. Ainsi, la faiblesse, et sa tendance au dépérissement, comme la force et sa volonté d'amplification, procèdent d'un même dynamisme contraignant d'accroissement de puissance, qui prend la tangente du déclin, de la dégénérescence, ou de la montée, de l'ascension affirmatrice. Par la projection, l'extension de son interpréter, la volonté de puissance arrive à dominer, à se rendre maître de quelque chose, en dépassant continuellement ses états.

De plus, selon le résumé de Georges Goedert, dans son ouvrage d'introduction *Nietzsche disciple de Dionysos*, la "faiblesse", comme la "force", est engendrée par un type spécifique de rapports de force, la volonté de puissance des "impuissants", des faibles et des décadents. La différence entre les faibles et les forts réside essentiellement dans les moyens pour parvenir à la puissance. La volonté de puissance "faible" interprète sous le mode réactif, alors que le fort est porté sur un type affirmateur-actif. La volonté de puissance et la lutte se manifestent jusque dans le renoncement et l'auto-destruction. Goedert donne l'exemple du chrétien au corps dégénéré de la modernité qui, traversé par la

⁵⁴ *FP XII*, L.2, §148.

⁵⁵ Avec ce rassemblement quasi exhaustif des passages sur la volonté de puissance en deux volumes, le lecteur de cette édition jouit d'une classification ingénieuse par thèmes nietzschéens de la volonté de puissance. Toutefois, la problématique de la chronologie demeure entière, car, à défaut de suivre l'ordre successif des écrits, cette accumulation pêle-mêle de Würzbach fait fi de la pluralité des identités de Nietzsche au fil de son œuvre. Ainsi, à la manière d'un "anachronisme" philosophique, un texte du début des années soixante-dix peut se trouver à la suite d'un passage de 1888.

volonté de puissance décadente, postule un monde au-delà de la réalité terrestre en réaction à sa souffrance insupportable d'ici-bas.

Les multiples transformations, écarts, ainsi que la discontinuité caractéristique du corpus nietzschéen contraignent nos recherches sur la volonté de puissance à cibler des moments plus précis, ainsi qu'à faire preuve de parcimonie dans le choix des extraits. D'ailleurs, c'est pourquoi l'extraordinaire effusion de fragments sur la volonté de puissance de l'année 1888 est quasiment exclue de nos recherches, non par manque d'intérêt, mais plutôt en raison de sa "distance", sa différence et ses écarts avec des écrits plus "médians" comme ceux d'*Ainsi parlait Zarathoustra* ou de *Par-delà bien et mal*. L'épreuve du texte de Nietzsche exige d'une part l'économie d'un éparpillement éventuel, puis un recentrement littéraire du corpus, suivant les modalités de notre hypothèse. Or, ces deux passages denses et complexes sur la volonté de puissance, issus des *Fragments posthumes*, tome douze, livre deux, aphorismes 108 et 148, sont décidemment traversés par l'angle d'analyse privilégié de la lutte, et revêtent dans l'oeuvre de Nietzsche une importance particulière.

Par ailleurs, au lendemain d'*Aurore*, au cours des années 1881-1882, alors que Nietzsche se forme en philosophe autodidacte à l'école des sciences de la nature, de la médecine et de la physiologie, on peut lire dans un fragment posthume du *Gai Savoir* qu'« à présent l'on a redécouvert le combat dans tout domaine et l'on ne parle que du combat des cellules, des tissus, des organes, des organismes⁵⁶ ». Ainsi, le rôle crucial de la lutte pour la conception à venir de la volonté de puissance tend progressivement à se confirmer. Ainsi, Barbara Stiegler, dans *Nietzsche et la biologie*, rapporte que la volonté de puissance est non seulement au cœur de la notion d'être vivant biologique, mais s'étend également à la notion générale et multiforme d' "organisme". La volonté de puissance traversée par la lutte s'exprime à travers tous les aspects de la corporéité, dont le « cas le plus simple⁵⁷ », celui de l'organisme cellulaire. Ainsi, dès la période "médiane" d'écriture nietzschéenne, Ignace Hazz, Barbara Stiegler et Wolfgang Müller-Lauter consacrent des chapitres entiers à l'enchevêtrement de la lutte à la volonté de puissance. Nous n'avons qu'à penser aux travaux de Müller-Lauter qui établissent l'influence de l'anatomiste Wilhelm Roux sur les travaux nietzschéens de la volonté de puissance, grâce aux développements de « l'organisme comme lutte intérieure⁵⁸ ». Bref, à l'instar de ses premiers écrits dans *La naissance de la tragédie*, à l'époque de l'écriture du *Gai Savoir*, ainsi que dès la première année de composition du *Zarathoustra* en 1881, et ce, jusqu'à la fin de sa vie littéraire, le

⁵⁶ FP GS L.11, §128.

⁵⁷ FP XIII, L.9, §151.

⁵⁸ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche, Physiologie de la Volonté de puissance*, Paris, Allia, 1998.

rôle de la lutte au sein des activités, de l'organisation, des qualités et des relations de la volonté de puissance est tout à fait manifeste chez Nietzsche. L'ensemble des domaines, traversés par la volonté de puissance, sont nécessairement touchés par la lutte, dont, par exemple, les entités physiologiques des cellules, tissus et organes. La sphère du vivant est caractérisée par la division et la formation continuelle d'organismes d'une même espèce, de "confrères" luttant pour la puissance, de territoires et de nourriture : « Une erreur fondamentale est la croyance à l'union et à l'absence de lutte (...) Là où il y a vie, il est une formation, une culture de « compagnonnage », où les « compagnons » luttent pour la nourriture, pour l'espace⁵⁹ ».

L'intérêt primordial chez Nietzsche pour la lutte ne date pas d'hier, car ce thème traverse toute la période philosophique qui précède l'époque "médiane", c'est-à-dire la période des écrits de jeunesse. De sorte que cette intuition philosophique de la lutte, des oppositions, de la guerre et des contradictions, pour caractériser la "réalité", débute très tôt dans l'œuvre de Nietzsche, notamment par son intérêt pour les Grecs anciens dont Héraclite, avec sa conception du "Polémos", et Hésiode, avec son expression de « la bonne Discorde⁶⁰ ». Pour Nietzsche, la culture hellénique a bénéficié avantageusement de ses nombreux rapports de luttes intrinsèques, en stimulant de fortifiantes compétitions, au sein même des différentes sphères sociales de la culture, dont celle des arts. Ainsi, de manière à exemplifier le propos, le modèle de la tragédie grecque trouve son apogée dans un fructueux rapport de tension, de lutte créative, entre les forces plastiques et harmonieuses de la beauté apollinienne et les forces orgiastiques et passionnelles de la musique dionysiaque. Élevé à l'école de Dionysos dès son adolescence, Nietzsche saura s'instruire aux côtés de ces deux "frères ennemis", pour reprendre une expression de Sarah Kofman. Cette intuition prospective de la volonté de puissance se traduit dès *La naissance de la tragédie*, où Nietzsche figure le symbolisme tragique de l'existence à travers « la Mère originelle, qui crée éternellement sous l'incessante variation des phénomènes, qui contraint éternellement à l'existence⁶¹ ». En opposition au modèle hégélien de la

⁵⁹ *FP GSL*.11, §132.

⁶⁰ Jean Granier fait l'analyse suivante à propos de l'idée centrale de la lutte dans les développements de la volonté de puissance : « La volonté de puissance nietzschéenne est, on le constate, calquée sur l'intuition héraclitéenne de la guerre, du Polémos. Avec elle, Nietzsche intègre également les idées d'Hésiode sur « la bonne Discorde » qui fait régner l'harmonie par le jeu d'une rivalité permanente, et le thème homérique de la « compétition » en lequel il a reconnu, d'emblée, le fondement de la culture hellénique et le secret de sa fécondité géniale. » Jean Granier, « Nietzsche », in *Dictionnaire des philosophes*, André Comte-Sponville (dir. publ.), Paris, Albin Michel, 2001.

⁶¹ Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, éditions galilée, 1972.

dialectique, Nietzsche s'imprègne dès son premier ouvrage du modèle héraclitéen de la lutte, c'est-à-dire du « rapport conflictuel entre deux types de forces qui l'emportent tour à tour, le triomphe provisoire de l'un des deux lutteurs donnant l'apparence d'une harmonie alors que la guerre et la lutte, en fait, demeurent en permanence⁶² ». Ainsi, ce rapport inspiré par le modèle héraclitéen de l'existence incluant deux types de forces, affirmatrice et négatrice, contient le germe d'une pluralité de luttes enchevêtrées, dont celle du commandement et de l'obéissance, ou encore, celle créatrice et destructrice de valeurs, où la victoire n'est que temporaire à travers un combat perpétuel qui reconduit la possibilité d'un renversement. Bref, cette métaphore de la lutte ne quittera plus désormais Nietzsche et se transposera dans une multiplicité de domaines d'études investis par le philosophe.

À partir de 1884, non seulement avec les fragments posthumes, mais directement dans les livres II et III d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, la lutte s'inscrit manifestement au cœur du dynamisme de la volonté de puissance. La vie-volonté-de-puissance questionne directement Zarathoustra en ces mots : « Pourquoi faut-il que je sois lutte, et devenir, et finalité, et contradiction ?⁶³ ». La volonté de puissance sollicite un surmonté, un dépassé pour lequel s'est produite une lutte mutuelle, de la part de l'"agresseur", c'est-à-dire de l'instigateur de puissance, ainsi que de la part de la volonté de puissance "résistante", qui exerce une continuation de la lutte, et ce, malgré l'impact subit par la volonté de puissance dominatrice. Essentiellement, la volonté de puissance lutte afin de se situer "au-dessus" de quelque chose, au-dessus d'elle-même, de sa constitution passée, dans un acte de "mise-à-distance". Elle obéit à la contrainte de se surmonter indéfiniment. Elle est d'emblée "jetée" dans cette "joute", cette lutte pour l'accroissement de puissance. Elle est condamnée à obéir, même lorsqu'elle obtempère au commandement de son propre affranchissement.

Il va sans dire que la lutte entretient un lien intime avec le concept de volonté de puissance, car dans un fragment posthume d'automne 1887 à mars 1888, issu de la troisième et dernière période dite de "maturité" de Nietzsche, le philosophe est particulièrement explicite à propos de la volonté de puissance et de la nécessaire intervention de la lutte. Subséquemment, la volonté de puissance nécessite des obstacles, des résistances afin de mener une lutte, de s'opposer, pour ainsi épancher sa force et accroître sa puissance : « La volonté de puissance ne peut se manifester qu'au contact de résistances : elle recherche ce qui lui résiste⁶⁴ ». Non

⁶² Ibid.

⁶³ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la victoire sur soi », Trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Flammarion, 2006.

⁶⁴ *FP XIII*, L.9, §151.

seulement la lutte est présente dans une pluralité de dimensions de l'existence, qu'elles soient physiologiques, psychologiques ou culturelles, mais la vie elle-même accueille en son sein, une culture d'affrontements, de relations d'amitié, d'inimitié, d'alliances et de trahisons, où différents organismes luttent avant tout pour un accroissement de puissance.

Par ailleurs, la division, l'inégalité et la différence sont des traits caractéristiques présents dans toute la philosophie nietzschéenne. Elles expriment la singularité et la hiérarchisation des multiples interprétations de la volonté de puissance. Or, d'après un fragment posthume du *Gai savoir*, elles sont au "fondement" même de la lutte : « L'inégalité comme fondement de la lutte, (la division, la différence de quantité de puissance) ⁶⁵ ». Bref, les citations ne manquent pas pour lier définitivement le trait caractéristique de la lutte à la volonté de puissance. La lutte incarne non seulement une activité essentielle, mais également une propriété des types de relations et d'organisations de la volonté de puissance. D'après nos recherches, la lutte constitue un angle d'analyse incontournable si l'on souhaite renouveler les études sur la volonté de puissance. Toutefois, elle ne totalise certainement pas l'ensemble des attributs de la volonté de puissance. Se mesurant au vaste sujet de la volonté de puissance chez Nietzsche, le thème de la lutte permet de donner un angle d'analyse privilégié à nos recherches. De plus, la lutte constitue un "affect" de prédilection au travail nietzschéen. Sans cesse le philosophe de la volonté de puissance réinvestit la lutte pour caractériser son écriture, son mode de vie, ses multiples métaphores, ainsi que le dynamisme infusé à ses théories.

« Je suis par nature belliqueux. Attaquer, c'est dans mes instincts⁶⁶ », déclare Nietzsche dans le septième aphorisme de « Pourquoi je suis si sage » d'*Ecce Homo*, qui s'assimile non seulement à un plaidoyer en faveur de l'affrontement, mais bien à une "éthique de la lutte", à une « pratique de la guerre⁶⁷ » qui « s'énonce en quatre principes⁶⁸ ». Le philosophe est conscient qu'une nature forte de son espèce « a besoin de résistances, par conséquent elle *recherche* des résistances : le penchant agressif ressort aussi nécessairement à la force que le sentiment de vengeance et de rancune à la faiblesse⁶⁹ ». Si l'on en croit l'aptitude du "double regard" sur la réalité évoquée plus tôt, Nietzsche envisage l'ascension croissante de la volonté de puissance avec son penchant pour l'agressivité, alors que le déclin décadent s'accompagne du sentiment de vengeance et de rancune.

⁶⁵ *FP GS*, L. 11, § 132.

⁶⁶ *EH*, « Pourquoi je suis si sage », § 7, *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

Suivant les propos de son philosophe, Nietzsche prétend que le corps est entraîné dans une expansion de puissance, à la suite d'un duel engageant toute sa force, nécessitant toute la maîtrise de ses capacités. Le niveau d'engagement d'une volonté-de-puissance-homme est proportionnel au besoin d'accroissement de puissance, aux résistances à surmonter dans une lutte, car « toute croissance se trahit dans la recherche d'un adversaire – ou d'un problème – plus puissant : car un philosophe belliqueux provoque aussi les problèmes en duel⁷⁰ ». Cet art de la guerre version philosophe témoigne d'un intérêt pour la lutte dans pratiquement tous ses aspects, du début jusqu'à la fin de l'oeuvre de Nietzsche. En conséquence, si la philosophie nietzschéenne, dans son activité d'écriture, passe par une certaine "méthode" de la lutte, certaines oppositions sont potentiellement envisageables à même l'oeuvre, conférant à la volonté de puissance une opposition de structure. Les couples conflictuels commandement-obéissance, ainsi que création-destruction de valeurs, bénéficient, dans le développement progressif de leurs déterminations philosophiques, de cette opposition transitoire des tâches affirmatrice et négatrice, conduisant dans l'oeuvre d'*Ainsi parlait Zarathoustra* à *Par-delà bien et mal*.

Tous ces changements de perspectives, de formes littéraires et d'oppositions philosophiques, visent toujours et surtout à révéler l'être humain sous une pluralité d'interprétations nouvelles, afin d'oser envisager un avenir meilleur pour l'homme, car « on n'a encore épuisé ni découvert l'homme lui-même, ni la terre de l'homme⁷¹ ». Or, Nietzsche demeure un spécialiste du vivant et, bien sûr, de l' "anthropologie" philosophique, pour employer des termes contemporains. Cette désignation classificatoire fait écho à la position centrale qu'occupe l' "homme" dans l'ensemble de la philosophie de Nietzsche. D'ailleurs, ce dernier ne manque pas une occasion de se servir de l' "analogie" qu'est l' "homme", celle de son "corps", à des fins explicatives⁷². Nietzsche rappelle fréquemment à son lecteur que la "science" et le "langage", de manière générale, sont des entreprises "humaines, trop humaines" issues de projections anthropomorphiques. Bon nombre de "phénomènes" de la volonté de puissance sont interprétés par Nietzsche en tant que symptômes d'activités internes propres à l'homme. Le philosophe n'hésite pas à transposer, à identifier, suivant les aléas de la métaphore, certains traits corporels de la volonté de puissance, à des êtres vivants situés, en apparence, aux antipodes.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ APZ, L.I, « De la vertu qui donne », Ibid.

⁷² Nous nous rapportons à l'extrait suivant : « (...) tous les phénomènes, toutes les lois ne sont que des symptômes de processus internes et on est bien forcé de se servir de l'analogie qu'est l'homme à cette fin » *FP XIV*, L.14, §80.

Ainsi, la désignation de "synthèse organique" employée par Nietzsche pour caractériser l'être humain constitue une forme d'"unité" ponctuelle. De cette façon, la totalité organique des volontés de puissance se reproduit ainsi d'après une certaine ligne directrice, et ce, malgré les constants réaménagements de la puissance, ainsi que la précarité à très long terme de l'espèce humaine : « L'homme n'est pas seulement un individu, mais la totalité-organique continuant à vivre selon une ligne définie. Du fait qu'il subsiste, il est prouvé qu'un type d'interprétation a subsisté (même s'il est constamment réaménagé), que le système d'interprétation n'a pas changé⁷³ ». La volonté-de-puissance-homme s'est maintenue en vie grâce à un certain type d'interprétation, issue d'une perspective singulière de son mode de vie. Ainsi, le problème de la volonté de puissance traversé par la lutte passe nécessairement et principalement à travers l' "homme" et la pluralité de ses composantes dans la philosophie de Nietzsche. Le concept nietzschéen "homme", traversé entièrement par la volonté de puissance, est mentionné de manière abondante dans l'œuvre du philosophe.

Par ailleurs, les instincts dits "fondamentaux" de l'homme, explicités dans un fragment posthume correspondant aux années d'écriture de *Par-delà bien et mal* et de *La Généalogie de la Morale*, s'assimilent à des volontés de puissance interprétantes, s'appropriant toutes sortes d'événements et de vécus humains, en rapport à leur perspective propre. Le champ de bataille corporel qu'est l'homme est soumis aux montées et aux déclins de ses instincts, où chacun d'entre eux s'affronte et s'allie aux autres pour un accroissement de puissance, d'après des lois d'évolution singulières⁷⁴. Ce territoire humain est traversé par une pluralité de luttes pour la puissance : « L'homme en tant que multiplicité de « volontés de puissance » : chacune avec une multiplicité de moyens d'expressions et de formes⁷⁵ ». Or, plus tôt, dans un des fragments posthumes du *Gai Savoir* aux alentours de 1881, Nietzsche formule une expression anthropique en articulation avec la volonté de puissance traversée par une pluralité de luttes, où le caractère changeant, imprécis et créatif, au cœur de l'activité "interprète-homme", sert particulièrement bien le propos de ce mémoire : « Celui qui » interprète n'est d'ailleurs rien d'autre qu'une multiplicité « aux contours incertains ». Nous sommes « une pluralité qui s'est inventée une unité⁷⁶ ». Il s'agit bien d'une unité

⁷³ *FP XII*, L.7, §2.

⁷⁴ « À partir de chacun de nos instincts fondamentaux, il existe une appréciation selon une perspective différente de tout événement et de tout vécu. Chacun de ses instincts se sent, par rapport à chacun des autres, soit entravé, soit encouragé et flatté, chacun a sa propre loi d'évolution (ses hauts et ses bas, son rythme etc.)— et l'un dépérit tandis que l'autre croît. » *FP XII*, L.1, §58.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *FP GS*, L.12, §35.

inventée, car les ruines et les fragments dispersés de ce qui interprète dans la volonté de puissance sont incapables de former "un homme". Face à l'hécatombe de segments, de ramifications d'hommes multiples, Zarathoustra, dans l'aphorisme *De la rédemption*, considère « l'homme fracassé et épars comme sur un champ de carnage ou d'abattage⁷⁷ ». De plus, Zarathoustra, par sa vision historique du lointain, « a beau se reporter du présent au passé, partout il ne retrouve que débris, tronçons, hasards horribles – et nulle part des hommes⁷⁸ ». De plus, dans « De la vertu qui donne » du livre I du *Zarathoustra*, Nietzsche affirme que « L'homme lui-même n'est qu'une ébauche⁷⁹ », car une quantité incommensurable d'ignorance et d'erreur s'est intégrée en son corps au fil du temps. La folie des siècles passés se déchaîne violemment en nous, laissant derrière elle une bombe à retardement en guise d'héritage. L'histoire humaine est talonnée par l'insignifiance, l'absence de sens et l'absurdité du hasard. En tant qu'hommes-volontés-de-puissance, « nous luttons encore pied à pied contre le géant Hasard : sur toute l'humanité a régné jusqu'à ce jour l'insanité, le non-sens⁸⁰ ». Le champ de bataille qu'est le corps de l'homme est parcouru de maintes oppositions, tiraillements et déséquilibres, dont l'issue demeure incertaine et problématique, car « ce qui s'agite et se heurte en vous, n'est-ce pas l'avenir de l'homme ?⁸¹ ». De toute façon, la leçon de la volonté de puissance c'est que « l'homme est une chose qui doit être dépassée⁸² », et l'enseignement du surhumain de Zarathoustra, tiré de l'aphorisme « Des tables anciennes et nouvelles », nous commande de « fondre et réunir en *un tout* ce qui chez l'homme est fragment, énigme et horrible hasard⁸³ », afin de délivrer par cette activité créatrice tout le passé humain, ainsi que de donner naissance à des valeurs d'avenir. Coincée entre divers fronts, l'histoire de l'homme est hantée par l'auto-destruction, ainsi que par mille et un jeux de massacres. L'insignifiance, la médiocrité et la dégénérescence anarchique de ses activités font de l'homme une ébauche, un brouillon aux interprétations approximatives. Même si la multiplicité des contours de l'homme est instable, changeante, ce dernier persiste à croire en une "unité" de sa personne, en tant que "sujet-autonome-indivisible". Or, l'homme est traversé par une multitude de volontés de puissance aux expressions et formes les plus variées. À l'instar de son "humain-surhumain" Zarathoustra, Nietzsche souhaite créer une nouvelle "unité", en articulant les fragments, tronçons et hasards qui ont jalonné toute l'histoire, afin de dépasser l'homme et oser espérer incarner l'ancêtre du surhumain à venir. Il est clair que pour Nietzsche, l'homme

⁷⁷ APZ, L.II, « De la rédemption », Ibid.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ APZ, L. I, « De la vertu qui donne », Ibid.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ APZ, L. IV, « De l'homme supérieur », Ibid.

⁸² APZ, L. III, « Des tables anciennes et nouvelles », Ibid.

⁸³ Ibid.

demeure inconnu à lui-même, car il n'a pas encore exploré l'ensemble de son potentiel, ni exploité la pluralité de ses ressources interprétatives.

Ainsi, grâce à ces indications supplémentaires, à la ligne directrice particulière sur l'homme, la volonté de puissance traversée par la lutte dans la philosophie de Nietzsche, nous sommes en meilleure position pour procéder à une recension des écrits, en visitant certains auteurs de la littérature secondaire. Pourtant, chez Nietzsche l'« esprit est davantage *sui generis*⁸⁴ », car « s'emmurer en quelque sorte fait partie de l'élémentaire sagesse instinctive, de la gestation intellectuelle⁸⁵ », pour un philosophe en période de réflexion et d'écriture soutenue. Or, pratiquement aucune recherche ne peut faire l'économie de réflexions diverses, quitte à appréhender négativement les lectures d'autrui, puis à opposer, à différencier ses propres déterminations par rapport aux désignations étrangères. En articulation avec l'épreuve obligée du texte nietzschéen, nous avons procédé, au cours de nos recherches, à une large recension d'écrits, afin d'enrichir notre réflexion générale sur la volonté de puissance, ainsi qu'entrevoir des pistes particulières sur le développement de notre hypothèse. Or, à cet effet, Nietzsche affirme encore dans son *Ecce Homo* que « toute lecture fait partie de mes délassements : par conséquent de ce qui me détache de moi-même, de ce qui m'offre une promenade parmi des savoirs et des âmes étrangers⁸⁶ ». Ainsi, suivant l'observation de Nietzsche, aussi pertinentes soient-elles, les pensées d'autrui ne doivent jamais se substituer aux nôtres, ou nous faire déroger de l'épreuve du texte lui-même. La littérature secondaire détache subtilement le chercheur lui-même, fournissant "tendancieusement" un mode d'emploi au philosophe en quête d'une interprétation ingénieuse et singulière. Désormais conscient des gains et des risques de ce "va-et-vient" philosophique, cette recension des écrits a pris des allures d'expédition en eaux troubles.

Or, cette pêche en haute mer d'analyses spécialisées sur Nietzsche avait pour but d'étendre largement nos filets, afin d'attraper une grande variété de propos en opposition sur la volonté de puissance traversée par une pluralité de luttes. Nous devons jouer sur divers plans d'une œuvre plurielle, d'un philosophe aux multiples facettes, se transformant au gré des différentes époques de sa vie. Cette bacchanale de commentaires rassemblait des styles littéraires et des contenus philosophiques variés, afin d'entrevoir différentes perspectives pour la suite de nos recherches. Notre mandat du risque nous a conduit à naviguer dans des eaux troubles, brumeuses et différenciées, d'auteurs portés sur l'aspect principal de la volonté de puissance, influencés par une certaine métaphysique. À cet égard, nous

⁸⁴ *EH*, « Pourquoi je suis si avisé », §3, Ibid.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid.

avons côtoyé brièvement les commentaires éclectiques et différenciés de philosophes tels qu'Heidegger, Blondel, Deleuze et Klossowski. Ensuite, nous avons emprunté le détroit étriqué de commentateurs penchés sur la période dite "médiane" de l'oeuvre nietzschéenne, de 1880 à 1884, avec les travaux d'Ignace Hazz, de Müller-Lauter et de Barbara Stiegler, portant sur l'influence des sciences naturelles, de la physiologie et de la biologie sur la volonté de puissance. Ensuite, nous avons abouti dans la mer Méditerranée, dans un climat plus propice, représenté par des critiques dramatiques, métaphoriques et hiérarchiques. À cet effet, nous avons étudié la position foncièrement hiérarchiste, inégalitaire et différenciée du collectif d'auteurs *Nietzsche et les hiérarchies*, avec, notamment, l'analyse de Paul Valadier. Puis, nous avons analysé l'apport significatif du questionnement d'auteurs centrés sur le style d'écriture, les diverses formes culturelles du philosophe nietzschéen, les conditions de vie liées à l'écriture du philosophe, ainsi que diverses interprétations quant à la dynamique interne du propos sur la volonté de puissance. Les travaux de Sloterdijk, Martine Béland et Sarah Kofman ont contribué, d'après la perspective qui leur est propre, à situer, ainsi qu'à faciliter la compréhension de la conception de la volonté de puissance dans l'oeuvre de Nietzsche.

Bref, nous avons accepté de nous perdre au large pour un instant, sans le repère d'un itinéraire fixe, afin d'envisager l'heuristique des voies possibles de la volonté de puissance. Portés par le verbe zarathoustrien, nous avons pris la liberté de varier considérablement nos formulations, d'employer une nouvelle rhétorique imagée, afin d'envisager, notamment, une multitude de luttes. En multipliant les masques possibles, afin d'entrer dans le labyrinthe nietzschéen, nous avons pris conscience de notre propre mise en scène académique. À l'instar de notre "déconstruction", du découpage d'extraits de commentateurs servant à coller les morceaux de notre paysage d'arrière-fond philosophique, nous possédions suffisamment de "couleurs" pour traiter des luttes de la volonté de puissance du commandement et de l'obéissance, ainsi que celles de la création et de la destruction des valeurs dans les prochains chapitres. Cette recension des écrits a confirmé la pertinence de l'opposition inhérente à l'oeuvre de Nietzsche soulignée dans « Pourquoi j'écris de si bons livres » d'*Ecce Homo* et a permis de cerner notre recherche essentiellement autour d'une poignée d'aphorismes d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, ainsi que sur une strate aristocratique ciblée dans *Par-delà bien et mal*. C'est au carrefour de ces voies convergentes du labyrinthe nietzschéen que se situe notre hypothèse sur la volonté de puissance traversée par une pluralité de luttes.

Retour sur l'hypothèse et plan du mémoire

Maintenant je vous ordonne de me perdre et de vous trouver ; et quand vous m'aurez tous renié, alors seulement je reviendrai parmi vous⁸⁷

Tel qu'annoncé en début d'introduction, il nous était nécessaire d'aborder le philosophe labyrinthe par de nombreux détours, car « les bonnes choses arrivent à leur terme par des voies détournées⁸⁸ ». Ainsi, nous sommes parvenus, notamment par la relecture d'*Ecce Homo*, ainsi que par la redécouverte des propos de nombreux analystes de la philosophie nietzschéenne, à une hypothèse maximisant la multitude des luttes de la volonté de puissance. Nous avons pour tâche d'élargir nos points de vue, de faire varier nos perspectives et de rassembler les fragments épars de notre sujet, car « toutes les bonnes choses ont des origines multiples⁸⁹ ». Dans les passages qui suivent nous exposerons sommairement la structure de notre mémoire en défendant la thèse que la volonté de puissance est traversée par une pluralité de luttes, dont celles du commandement et de l'obéissance, de même que celles de la lutte créatrice et destructrice de valeurs. Subséquemment, alors que « De la victoire sur soi », « Les contempteurs du corps », « Des tarentules », sont les représentants littéraires de la tâche affirmatrice de la lutte du commandement et de l'obéissance, la partie négatrice de la lutte se situe principalement autour de trois extraits du début de la neuvième partie de *Par-delà bien et mal*, intitulée « Qu'est-ce qui est aristocratique ? », incluant l'aphorisme 257, avec son supplément inédit sur « L'humanisation des barbares », les aphorismes 259 et 260, ainsi qu'un fragment posthume répertorié entre le printemps 1885 et le printemps 1887, dans le livre V, aphorisme 71. Ainsi, présentons cette structure par chapitre de notre mémoire en débutant par les explications incontournables de la volonté de puissance issues de l'aphorisme « De la victoire sur soi ».

⁸⁷ APZ, L. I, « De la vertu qui donne », Ibid.

⁸⁸ APZ, L. IV, « De l'homme supérieur », §17.

⁸⁹ APZ, L. III, « Sur le mont des oliviers », Ibid.

1.1 La tâche affirmatrice de la lutte du commandement et de l'obéissance

Les relations de la volonté de puissance, et par extension, du vivant dans son ensemble, sont principalement caractérisées par le commandement et l'obéissance. Elles maintiennent une étendue d'application élargie à tout phénomène vivant, qu'il soit physiologique, psychologique ou culturel. En effet, alors que « tout ce qui vit obéit »⁹⁰ et que toute composante de la réalité « est contrainte de se surmonter soi-même à l'infini »⁹¹, tout organisme obéit minimalement à une forme ou une autre de "commandement". Certains ont la force de se donner à eux-mêmes des commandements, tandis que les autres subissent les commandements de vouloirs-de-puissance étrangers. Or, ce diktat est commun pour l'ensemble du vivant, il est de l'ordre de l' "usage" pour tous les organismes : « Or partout où j'ai trouvé de la vie, j'ai entendu parler d'obéissance. Tout ce qui vit obéit. Et voici le deuxième point : on commande à celui qui ne sait pas s'obéir. Tel est l'usage parmi les vivants.⁹² ». De plus, dans un autre passage du *Zarathoustra*, Nietzsche exprime clairement, d'un point de vue physiologique, l'idée d'un commandement sous-jacent au sein du corps de l'homme. L'influence de la volonté de puissance, conceptualisée dans le cas échéant par le terme "Soi", se traduit par des relations de commandement dirigées vers les activités secondaires et obéissantes de la pensée et du sentiment humain : « Par-delà tes pensées et tes sentiments, mon frère, il y a un maître puissant, un sage inconnu, qui s'appelle le Soi. Il habite ton corps, il est ton corps (...) Il ne peut plus faire ce qu'il aime par-dessus tout : créer ce qui le dépasse⁹³ ». Ainsi, dans ce dernier extrait, il est question du "Soi", en tant que volonté de puissance, souhaitant par-dessus tout « créer ce qui le dépasse⁹⁴ », dans son activité de commandement des différentes instances soumises du corps. Notez bien que l'expression « créer ce qui le dépasse » est quasiment en adéquation avec la signification de l'une des formules clés de la volonté de puissance, « je suis ce qui est contraint de se surmonter soi-même à l'infini⁹⁵ ». Puis, afin d'exprimer l'apport essentiel des inégalités, de la différence et de la hiérarchie dans la lutte du commandement et de l'obéissance, notre analyse nous conduit à une opposition typique de la volonté de puissance, entre le discours affirmateur de Zarathoustra, et le langage décadent *Des tarentules*. Ainsi, dans ce dernier aphorisme, par exemple, les tarentules, ces

⁹⁰ APZ, « De la victoire sur soi », Ibid.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

⁹³ APZ, « Des contempteurs du corps », Ibid.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Ibid.

prédicateurs d'égalité habités par la rancune et la vengeance, sont incapables d'accepter une quelconque hiérarchie de la volonté de puissance entre certains qui commandent et d'autres qui obéissent. À l'instar de cette impuissance exprimée notamment dans l'aphorisme *De la victoire sur soi*, le vouloir de puissance décadent des tarentules clame « nous poursuivrons de nos cris tous ceux qui détiennent la puissance⁹⁶ ». Plus haut, à quelques degrés et résistances de plus sur l'échelle hiérarchique, siègent les maîtres-créateurs qui commandent aux tarentules par l'expression de leur volonté de puissance affirmatrice. Ainsi, dans la quête mutuelle de dépassement et d'accroissement de la puissance des forces du commandement et de l'obéissance, Zarathoustra recommande « qu'il y ait entre eux de plus en plus de guerre et d'inégalité ». De cette façon, la pluralité des luttes de commandement et d'obéissance de volontés de puissance inégales favorise la découverte de perspectives et d'interprétations nouvelles.

⁹⁶ APZ, L II, « Des tarentules », Ibid.

1.2 La tâche négatrice de la lutte du commandement et de l'obéissance

Maîtrisant l'art d'interpréter⁹⁷, et par surcroît, d'évaluer, un vouloir-devenir-plus-fort projette sa puissance hors de son centre de forces afin de rechercher une résistance, un obstacle qui lui convienne, proportionnellement à l'estimation de sa propre valeur, afin, bien sûr, d'accroître sa puissance. Ainsi, une part essentielle du commandement de la volonté de puissance génère des activités dominatrices à l'endroit des parties obéissantes, menant une lutte agressive qui consiste à « dépouiller, blesser, dominer ce qui est étranger et plus faible, l'opprimer, lui imposer durement sa propre forme, l'englober et au moins, au mieux l'exploiter⁹⁸ ». Le corps "biologique", autant que le corps "social" dominant, exerce contre les autres corps inférieurs une lutte de commandement, car la vie-volonté-de-puissance a besoin de requérir une forme d'exploitation de ce qui obéit. Les relations de commandement et d'obéissance de la volonté de puissance constituent d'incessantes luttes permettant l'échange, l'équilibre et les transformations de puissance, tant au niveau du complexe des instances inconscientes, qu'à l'ensemble des dimensions du corps, ou encore, qu'aux multiples champs de la culture humaine. Face à cette domination d'un commandement psychique, physiologique ou culturel, une résistance, une lutte insidieuse se poursuit à travers l'obéissance, car même si le vouloir-de-puissance-esclave est contraint d'obtempérer en raison de son propre vouloir, de sa propre résignation, il conserve le désir profond de s'approprier la puissance du maître et de le dominer à son tour.

De plus, les relations belliqueuses du commandement et de l'obéissance ont des prolongements dans les activités morales et culturelles. Nietzsche exprime manifestement cette lutte du commandement et de l'obéissance en établissant une typologie opposée et duale des caractères moraux en société. Un certain type d'hommes, poussé par un mode de vie spécifique et fixé sur des valeurs morales, domine un autre groupe social, dans un rapport d'opposition, de tension, où le groupe plus faible obtempère au commandement du groupe dominant, tout en maintenant une continuation de la lutte pour la puissance par une forme de résistance sournoise. Donnant sens et valeur aux choses, les "maîtres" contraignent les "esclaves" à obéir, car les activités exercées sur ces derniers sont

⁹⁷ « La volonté de puissance interprète : quand un organe prend forme, il s'agit d'une interprétation ; la volonté de puissance délimite, détermine des degrés, des disparités de puissance. » *FP XII*, L.2, §148.

⁹⁸ *PBM*, §259.

de l'ordre de la violence, de la domination et de l'exploitation. Les "esclaves", fatigués, blessés, indisciplinés et dépendants, ont besoin des commandements des maîtres, car « commander est plus difficile qu'obéir⁹⁹ » : « deux types fondamentaux se révélèrent à mes yeux et que je découvris une différence fondamentale. Il existe une morale des maîtres et une morale des esclaves¹⁰⁰ ».

Autrement dit, l'ensemble du corps social s'est divisé en fonction du commandement et de l'obéissance. Des groupes de constitution différente, profondément inégalitaires, mènent une incessante lutte pour la domination, soit par l'exercice du commandement, le maintien à distance d'une classe inférieure afin de mieux s'élever, soit par l'activité obéissante, en parasitant de mille et une façons la puissance des énergies supérieures de manière à entreprendre un renversement du rapport de forces. Subséquemment, « sans le désir passionné de distance que développe une différence irréductible entre les classes », ainsi que « son exercice constant de l'obéissance et du commandement¹⁰¹ », notamment par l'exploitation de ses sujets obéissants, l'homme n'aurait pu développer cet affect singulier de la volonté de puissance consistant à rechercher continuellement une manière de se surmonter. Or, l'opposition de la volonté de puissance inclut la possibilité d'un renversement de la lutte du commandement et de l'obéissance, où le retournement progressif des pôles croissants et décadents conduit, par exemple, à la dégénérescence du maître aristocratique par rapport à la montée appropriatrice de puissance de l'esclave. La configuration de domination hiérarchisée, qu'elle soit sociale, instinctive ou corporelle, est sujette à des renversements de valeurs de toutes parts, à des transformations radicales de la perspective abordée par les vouloirs-de-puissance en lutte. Ainsi, il n'est pas exclu, pour une période courte ou prolongée, que les volontés de puissance ordinairement faibles et obéissantes, renversent le rapport de forces et forment l'aristocratie dirigeante d'un organisme quelconque, structuré par une pluralité de luttes. La volonté de puissance plus faible peut parasiter, vampiriser les ressources de puissances étrangères afin d'imposer une nouvelle domination hiérarchisée, au sein de luttes incessantes.

⁹⁹ APZ, « De la victoire sur soi », Ibid.

¹⁰⁰ PBM, §260.

¹⁰¹ PBM, §257.

2.1 La tâche affirmatrice de la lutte créatrice et destructrice de valeurs

Subséquemment, dans les quelques paragraphes qui suivront, nous présenterons la lutte créatrice et destructrice de valeurs de tâche affirmatrice, grâce à trois extraits clés d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, que sont successivement « Aux îles fortunées », « Des mille et une fins » et « Des voies du créateur ». Ensuite, nous enchaînerons avec le pendant négateur de la tâche nietzschéenne de cette lutte de la volonté de puissance, avec quatre aphorismes de *Par-delà bien et mal*, soit les passages soixante-et-un et soixante-deux du troisième chapitre consacré au phénomène religieux, ainsi que les extraits 188 et 203, appartenant au chapitre sur la moralité.

À l'instar du parcours personnel de son auteur, le personnage de Zarathoustra incarne le prolongement du philosophe nietzschéen dans une figure radicalement renouvelée du créateur. Le prophète de Nietzsche est le genre maximisé de la volonté de puissance, traversé par une pluralité de luttes, car c'est « dans cette étendue, dans cette capacité d'accès à ses opposés que Zarathoustra s'éprouve comme l'espèce suprême de tout existant¹⁰² ». Le *Zarathoustra* est probablement le meilleur « échantillon » pour la volonté de puissance, même s'il est aussi le plus énigmatique. Or, d'après *Ecce Homo*, il est le point culminant de toute la mouvance dionysiaque, introduite tôt dans l'œuvre de Nietzsche, notamment avec *La naissance de la tragédie*, ainsi que le type « destructeur-créateur » par excellence. Lui-même traversé entièrement par la volonté-de-puissance-créatrice, il enseigne à « tous et à personne » les méandres du « créateur » de valeurs. Ainsi, dans le célèbre aphorisme « Aux îles fortunées », Zarathoustra mêle délivrance, allègement de l'existence, ainsi que nombreuses douleurs et transformations, comme conditions indispensables de l'activité créatrice : « Créer – voilà ce qui nous affranchit de la douleur, ce qui allège la vie. Mais pour que naisse le créateur, il faut beaucoup de douleur et de nombreuses métamorphoses¹⁰³ ». Pourtant, délivrance et "liberté sans contrainte" ne vont certainement pas de pair, car le dépassement engendré par la volonté-de-puissance créatrice conduit le créateur à une maîtrise plus élevée, c'est-à-dire à l'obéissance plus pointue de son propre commandement. Suivant un postulat « Des contempteurs du corps », le vouloir de puissance commande de créer ce qui le dépasse. Ainsi, l'acte créateur fait partie intégrante de la volonté de puissance. Or, dans le même aphorisme, Nietzsche utilise l'ingénieuse métaphore de la sculpture, afin d'exprimer la force destructrice nécessaire à tout acte créateur. Le ciseau manié avec un cruel

¹⁰² EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres, Ainsi parlait Zarathoustra », §6.

¹⁰³ APZ, L.II, « Aux îles fortunées », Ibid.

acharnement, taille en morceaux et sacrifie d'importantes quantités de pierre, afin de cerner l'image précise de son vouloir créateur. De sorte que Zarathoustra se tourne toujours vers son matériau de prédilection, l'homme, « tel le ciseau attiré par la pierre¹⁰⁴ ».

Ainsi on voit bien exprimée la tension, la riche opposition créatrice-destructrice, entre le créateur et son œuvre. Le dédoublement de cette lutte, se produit à même la personne du créateur. Ce dernier est à la fois l'« instrument » et l'« interprète » d'une œuvre à venir, entièrement générée par sa volonté-de-puissance créatrice et destructrice de valeurs. C'est à partir de lui-même, d'une pluralité mouvante de luttes internes sur le champ de bataille qu'est son corps, que le matériau du créateur se prolonge dans la culture. Le corps, comme véhicule d'un interpréter pluriel de la volonté de puissance, a son extension jusque dans le vaste et complexe organisme de la culture, sujet aux multiples interventions créatrices d'autres corps. Ainsi, persiste entre le vécu du créateur, son corps et la « matière » culturelle à laquelle il œuvre, un continuum de la volonté de puissance créatrice-destructrice, traversée par une pluralité de luttes.

Ce sont les hommes qui donnent un sens et une valeur humaine à toute chose, et « c'est pourquoi il est appelé « homme », c'est-à-dire l'« évaluateur » », et « évaluer, c'est créer¹⁰⁵ ». De sorte que l'homme apparaît foncièrement créateur de valeurs, lié à ses évaluations, à ses interprétations, comme à ses propres créations. Or, Zarathoustra affirme dans l'aphorisme « Des mille et une fins » que « si l'on veut créer, il faut commencer par détruire¹⁰⁶ ». L'acte de destruction, la mise à mort active des tables anciennes de valeurs, quoique nécessaire à l'acte créateur, n'est pas une tâche simple. Elle demande une mobilisation des énergies de la volonté de puissance à se surmonter, alors que la lutte génère successivement la destruction de valeurs anciennes, puis la renaissance créatrice de valeurs nouvelles. Ce dépassement créateur-destructeur de valeurs ne pouvait anciennement que s'opérer à travers l'action collective d'un peuple. C'est seulement tardivement dans l'histoire de l'humanité, qu'on voit apparaître l'individu créateur, le « dernier-né de la Création¹⁰⁷ ». Le créateur souhaite s'affranchir de son passé, autant des tables de valeurs morales érigées par sa culture, que de l'influence de ses anciens maîtres éducateurs.

Afin de conquérir sa voie singulière, le créateur doit nécessairement passer par la solitude et tous ses dangers. Zarathoustra, dans l'aphorisme « Des voies du

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ APZ, L. I, « Des mille et une fins », Ibid.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ibid.

créateur », interpelle l'aspirant-créateur et lui demande : « tu veux suivre ce chemin de la tristesse, le chemin qui mène à toi-même ? (...) sur ce chemin, tu te rencontreras toi-même, et tes sept démons¹⁰⁸ ». Confronté à lui-même, le créateur a désormais perdu le réconfort de la multitude, et doit lutter cruellement contre son "Moi" passé, afin d'engender un "Moi" nouveau. Sans référent moral, ni repère de valeurs anciennes, le créateur doit contraindre son environnement, la volonté de puissance ambiante, à graviter autour de lui, sous les ordres de son commandement créatif. À l'instar de la lutte du commandement et de l'obéissance dévoilée en partie dans l'aphorisme « De la victoire sur soi », le créateur n'est pas qu'un simple obéissant, il se commande à lui-même. Or, commander est plus difficile qu'obéir, car le créateur devient législateur de sa personne et doit ériger des tables de valeurs du bien et du mal qui lui sont propres. Zarathoustra questionne ainsi à nouveau dans « Des voies du créateur » : « Sauras-tu être ton propre juge et le vengeur de ta propre loi ?¹⁰⁹ ». Le créateur solitaire deviendra inévitablement à lui-même son pire ennemi, engendrant une pluralité de luttes sujettes à l'affirmation croissante ou à la décadence. Les oppositions engendrées par les passions en lutte de l'amour et de la haine, par exemple, s'assimilent au processus destructeur et créateur de valeurs nouvelles. Nietzsche déniche avec grande adresse les allées et venues de la volonté de puissance, les fausses oppositions, ainsi que l'enchevêtrement nécessaire de l'activité d'affects. Ainsi, lorsque Zarathoustra croise un jeune homme en quête de réponses à son vouloir de puissance dans l'aphorisme « L'arbre en montagne », il compare l'homme créateur particulièrement rare à un arbre : « Plus il aspire à monter vers les hauteurs et la clarté, plus ses racines aspirent à s'enfoncer dans la terre, dans les ténèbres, dans les profondeurs – dans le mal¹¹⁰ ». Cette affirmation est l'apanage de la figure même du Zarathoustra, celui dont « toutes les oppositions sont réunies en une unité nouvelle¹¹¹ ». La préséance de créateurs d'avenir, annoncée par Zarathoustra, permet à la volonté de puissance de créer de nouvelles possibilités d'existence, d'envisager une multiplicité de perspectives et des horizons nouveaux.

En résumé, les aphorismes d'*Ainsi parlait Zarathoustra* « Des mille et une fins », « Aux îles fortunées », ainsi que « Des voies du créateur », seront les principaux porte-paroles philosophiques en matière de tâche affirmatrice de la lutte créatrice-destructrice de valeurs, alors que son pendant négateur sera assuré par les deux derniers aphorismes, 61 et 62, de la troisième partie de *Par-delà bien et mal* consacrée au phénomène religieux, ainsi que par l'aphorisme 203, concluant la

¹⁰⁸ APZ, L. I, « Des voies du créateur », Ibid.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ APZ, L. I, « L'arbre en montagne », Ibid.

¹¹¹ EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres, Ainsi parlait Zarathoustra », §6.

cinquième partie de l'ouvrage, portant sur la contribution à l'histoire naturelle de la morale.

2.2 La tâche négatrice de la lutte créatrice et destructrice de valeurs

Comme le sculpteur tourné vers la pierre humaine, le philosophe-artiste annoncé dans *Par-delà bien et mal* se sent « responsable de l'évolution totale de l'humanité¹¹² ». Il se sait investi d'une tâche lui permettant d'instrumentaliser toutes les sphères de la culture, qu'elles soient religieuses, politiques ou économiques, afin de sélectionner, exploiter, sacrifier, puis d'éduquer ce qu'il y a de meilleur dans l'ensemble du corps social volonté de puissance. Par son « action sélective, éducative, c'est-à-dire destructrice autant que créatrice et formatrice¹¹³ », le créateur-législateur mène une activité plurielle et multiforme dans son commandement de la culture. Les aphorismes soixante et un et soixante-deux, qui concluent le troisième chapitre de *Par-delà bien et mal* consacré au phénomène religieux, instaurent à merveille la lutte créatrice et destructrice de valeurs à travers la tâche négatrice nietzschéenne de la volonté de puissance.

Ainsi, les créateurs-législateurs de culture commandent en maîtres à une population hétérogène, hiérarchisée, foncièrement inégalitaire et parsemée d'esclaves. La main du philosophe-artiste destructeur et créateur de valeurs manie les hommes comme de la "matière" en formation, sujette à une pluralité d'expériences, incluant potentiellement de nombreux échecs, avortements et variations de la volonté de puissance de type homme¹¹⁴. Nietzsche critique les prétendus maîtres de la caste sacerdotale incapables d'appliquer les activités artistiques, hiérarchiques et du sacrifice nécessaire à la formation et l'élévation d'une culture. Or, conscient plus que quiconque des revers, côtés sombres du religieux, Nietzsche conclut son chapitre de *Par-delà bien et mal* en administrant de sévères critiques à l'endroit de ce qu'il appelle les "religions souveraines". Contrairement à certaines méprises à leur endroit, les religions ne sont que des moyens parmi d'autres pour parvenir à certaines finalités culturelles. Les prédicateurs religieux ont abîmé, massacré la "pierre-homme", le matériau par excellence du philosophe-artiste. Seul un homme de la trempe de ce dernier, un esprit libre aristocrate, sera assez dur, assez grand, pour « façonner l'homme en artistes¹¹⁵ », dans l'immense atelier de réévaluation de toutes les valeurs de la culture. Sachant que l'homme est incapable d'accorder de la valeur à l'humanité en elle-même sans recourir minimalement à une quelconque instance supérieure, le "philosophe-artiste", "destructeur et créateur" de valeurs, peut sanctifier, attribuer

¹¹² *PBM*, §61.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ *PBM*, §62.

¹¹⁵ *PBM*, §62.

de la valeur aux activités d'un certain type d'hommes d'une culture. La caste aristocratique, contrairement au rang social des esclaves, n'a nullement besoin d'approbation extérieure dans l'exercice de ses actions, car elle sent qu'elle attribue de la valeur aux choses, qu'elle condamne ce qui lui nuit comme fondamentalement défavorable, « elle est créatrice de valeurs¹¹⁶ ».

Alors que dans l'aphorisme intitulé « Des mille et une fins » d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, le prophète affirme que « les créateurs de valeurs furent d'abord des peuples, plus tard seulement des individus¹¹⁷ », l'aphorisme 188 mesure le rôle de la morale dans la maîtrise artiste de la lutte créatrice et destructrice de valeurs. Ainsi, selon Nietzsche, contrairement au possible laisser-aller chaotique de la volonté de puissance, toute morale est une tyrannie s'exerçant contre la "nature". Ainsi, suivant l'enquête généalogique sur l'instauration et le maintien de valeurs, Nietzsche soutient qu'historiquement, les morales furent souvent motivées par toutes sortes de folies, bêtises et fausses croyances, ainsi que dirigées d'après des vouloirs-de-puissance profondément arbitraires. Or, le créateur d'exception, l'âme aristocratique, a su rompre avec un ordre moral quelconque, afin de se commander lui-même, puis d'affirmer le sens de valeurs nouvelles. La maîtrise artiste n'est pas dans l'annihilation de toute obéissance morale, ou encore dans la promotion d'une licence anarchique indifférenciée des valeurs, mais plutôt, dans la création d'un nouvel ordre artistique et moral rigoureux. Tout ce qui s'est généré de valeur chez l'être humain en termes de liberté, de délicatesse et d'élévation, s'est développé grâce à l'instauration d'un ordre moral supérieur, tyrannisant le laisser-aller chaotique de la volonté de puissance. Chaque artiste supérieur sait qu'en période d'effervescence créatrice¹¹⁸, sa pratique se trouve insufflée par l'enchevêtrement multiple de lois où s'entrecroisent souverainement disciplines, maîtrises et affects, dans la réalisation affirmée, singulière et tout à fait précise de sa tâche. L'extraordinaire flux sensible de la volonté de puissance, où s'entremêlent les forces décadentes et affirmatrices, trouve dans le "corps-instrument" de l'artiste, le parfait véhicule interprétatif de son œuvre.

À l'aphorisme 203 de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche conclut son chapitre consacré au phénomène moral par un retour manifeste du pronom personnel "nous", par un appel d'avenir à une nouvelle horde de philosophes d'"esprit libre". Le créateur, au fil de ses destructions et renaissances créatrices, devient la figure

¹¹⁶ *PBM*, §260.

¹¹⁷ *APZ*, « Des mille et une fins », *Ibid.*

¹¹⁸ L'extrait qui suit signifie l'entremêlement des luttes du commandement-obéissance, ainsi que créatrice-destructrice, dans l'exercice pratique de l'artiste créateur de valeurs : « Tout artiste sait combien son état le plus « naturel » est loin du laisser-aller, quand, en pleine liberté, dans les moments d'« inspiration », il ordonne, agence, dispose, informe sa matière, et avec quelle exactitude, de quelle manière subtile, il obéit à de multiples lois ». *PBM*, §188.

emblématique nietzschéenne la plus disposée à entamer la "grande guerre" de l'activité négatrice de la volonté de puissance, la réévaluation des valeurs anciennes. Or, cette grande lutte destructrice et créatrice de valeurs doit nécessairement incomber à « de nouveaux philosophes, nous n'avons pas le choix », à « des esprits assez vigoureux et intacts pour amorcer l'avènement de valeurs opposées, pour réévaluer et renverser les « valeurs éternelles »¹¹⁹ ». Le philosophe doté d'un "sens historique" supérieur doit comprendre les relations subtiles entre l'autorité des valeurs et celles des forces en exercice au sein d'une culture-volonté-de-puissance, à travers sa capacité à deviner la hiérarchie des évaluations morales chez différents peuples, sociétés et individus. Or, Nietzsche déplore le sous-développement du sens aristocratique à travers l'entrechoquement historique pluriel des cultures d'Europe. La multiplicité chaotique des "appartenances", "identités" et cultures d'Europe, génère à l'époque de la modernité des potentialités morales contradictoires, où cohabitent des quantités extraordinaires de ratés aux "sangs mêlés", mais également quelques "composites" réussis prometteurs. Or, dans ce véritable bordel anarchique des valeurs, qui sera le philosophe-artiste capable de commander à l'homme son avenir moral, à renverser la volonté millénaire du rapetissement humain, ainsi qu'à aménager des conditions hiérarchiques de dépassement ? L'être humain est un projet foncièrement inachevé, laissé lamentablement en chantier par une histoire religieuse décadente qui a obscurci l'exercice spirituel supérieur de destruction et de création de valeurs. Nietzsche déplore les trop grandes lacunes, hasards et non-sens ayant jalonné l'histoire humaine en matière d'éducation et de sélection. Peut-on créer ou aménager les circonstances favorisant l'apparition d'un grand créateur, d'un philosophe-artiste, habité par la nécessité de détruire les anciennes idoles et de créer des valeurs nouvelles ? Sur les traces de Zarathoustra, le créateur-destructeur de l'avenir peut-il envisager de renverser des valeurs millénaires, d'ouvrir l'espèce humaine sur des perspectives inexplorées et des horizons nouveaux ?

¹¹⁹ *PBM*, §203.

CHAPITRE I

LA LUTTE DU COMMANDEMENT ET DE L'OBÉISSANCE DE LA VOLONTÉ DE PUISSANCE

1.1- La tâche affirmatrice de la lutte du commandement et de l'obéissance

1.1.1- « De la victoire sur soi », *Ainsi parlait Zarathoustra*

« De la victoire sur soi¹²⁰ » est un aphorisme d'anthologie, non seulement pour expliciter la notion de volonté de puissance, mais pour mieux saisir la philosophie nietzschéenne dans son ensemble. Il est composé par Nietzsche lors de l'année charnière de 1884, durant l'un des « travaux de 10 jours¹²¹ », et destiné au livre II d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. S'il n'y avait qu'un seul aphorisme à sélectionner afin d'illustrer le propos de notre mémoire, ce serait celui-là. « De la victoire sur soi » couvre la première des trois parties de la tâche affirmatrice de la lutte du commandement et de l'obéissance. Le traitement de cet aphorisme est certainement plus long et dense, car il ouvre, voire enfonce le plus grand nombre de portes, et contient le propos en germe des parties ultérieures du mémoire. Ainsi, nous poursuivons notre épreuve du texte entamée depuis l'introduction avec une multitude de nouvelles productions heuristiques à l'égard d'un propos philosophique essentiellement métaphorique, de manière à élargir notre compréhension de la volonté de puissance. Ce bouillonnement de perspectives engendré par l'aphorisme « De la victoire sur soi¹²² », nous permet certainement d'envisager des horizons nouveaux. Nietzsche entame l'aphorisme « De la victoire sur soi¹²³ » par une espèce de "réfutation" zarathoustrienne de la prétendue activité savante du "sage insigne". Le prophète éclaircit les véritables motivations et processus encourus des "chercheurs du vrai" en faisant jouer les ressorts de la volonté de puissance. Étonnamment, en début de discours, Zarathoustra utilise un vocable à caractère sexuel de reproduction animale pour désigner de manière péjorative la motivation des sages insignes à "trouver le vrai".

¹²⁰ APZ, « De la victoire sur soi », Ibid.

¹²¹ EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres, Ainsi parlait Zarathoustra », §5.

¹²² APZ, « De la victoire sur soi », Ibid.

¹²³ Ibid.

Ainsi, Zarathoustra désigne cette poussée "épistémique" vers la "connaissance pure" de ces prétendus savants par « la force qui vous meut et vous met en rut¹²⁴ ». Zarathoustra enclenche dans cet aphorisme un champ lexical et une imagerie propre à l'animalité. Or, Zarathoustra n'est pas convaincu par cette "saison des chaleurs" intellectuelle, et pointe une autre obsession chère à l'instinct du sage-animal : « La volonté de rendre concevable tout ce qui est : c'est le nom que *je* donne à votre volonté¹²⁵ ».

Ainsi, en utilisant l'expression "rendre concevable", on imagine le sage insigne réservant à la "réalité" un traitement choc de l'esprit. Dégarnir, dépouiller la réalité de tous ses aspects contradictoires, complexes, et en lutte, voilà ce qu'est "rendre concevable" pour le sage insigne. Ce dernier dispose de la réalité de telle sorte qu'il puisse la soumettre à des critères rationnels qui lui appartiennent. Le traitement particulier du texte nietzschéen dispose en italique le terme "rendre", afin de lui attribuer une connotation singulière. D'ailleurs, tous les termes en italique de l'aphorisme évoquent un sens second, une sorte de valeur ajoutée mise en relief par le propos nietzschéen. Ainsi, cette ponctuation suggère la transformation majeure du réel par la volonté prétendument "objective" du sage insigne. Nietzsche par l'intermédiaire de son personnage Zarathoustra, dévoile progressivement son jeu, en prenant soin de décocher quelques flèches ciblées à d'éventuels détracteurs, ainsi qu'en discréditant la démarche de ces derniers, sous les feux de la volonté de puissance. L'appréhension de connaissance ne demeure pas en reste par l'activité interprétative éminemment singulière de la volonté de puissance. "Rendre", dans le jargon nietzschéen de la volonté de puissance, c'est imposer de manière contraignante un certain interpréter du "réel", c'est réserver un traitement arbitraire et subjectif à un certain contenu, afin d'y imprimer une forme.

Pourtant, les sages illustres ont bel et bien un doute sur la possibilité de « rendre concevable tout ce qui est¹²⁶ », de rationaliser tous les aspects de la réalité. Ils ont l'intuition inavouée, le sentiment refoulé, que leur entreprise est "fausse" et vaine. Ils sont plongés dans la peur, l'insécurité quant à l'éventualité que leur rationalité ne soit pas "toute-puissante", mais plutôt, limitée et faillible. Non seulement sujette à erreurs et à révisions, la peur ultime du sage illustre serait que sa rationalité ne produise que des erreurs, que la célèbre assertion, « il n'y a pas de vérité¹²⁷ » de Nietzsche, s'avère "véridique", et que son arme ultime, son moyen de protection contre le réel se révèle impuissant.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ *FP XII*, L.2, §108.

Déjà, la démarche angélique du savant perd lentement ses titres de noblesse, alors que tout un vocabulaire, une rhétorique de la lutte du commandement et de l'obéissance s'installe. Ainsi, Zarathoustra évoque le commandement imposé par les sages insignes souhaitant que « tout se soumette et se ploie¹²⁸ » à leur gré. La folie tyrannique du savoir-volonté-de-puissance d'imposer arbitrairement son interpréter au réel afin d'assurer sa domination, consitue un affect répandu chez les savants. Le vouloir de puissance s'est fait alors "Esprit-tout-puissant", voire "Saint-Esprit" du sage illustre. Rien ne peut désormais borner l'appétit, l'avidité du savant qui a l'esprit plus gros que la panse, car sa raison est surinvestie et surévaluée par un vouloir de puissance stratège. Tel que mentionné dans l'aphorisme « Des contempteurs du corps », que nous étudierons en détail ultérieurement, la raison n'est qu'un instrument secondaire manipulé par la volonté-de-puissance-corps pour mieux parvenir à ses fins.

Que les choses se réduisent à n'être que le miroir, le pâle reflet de l'esprit, « c'est ce qu'exige votre vouloir¹²⁹ », dénonce Zarathoustra, à propos des sages illustres, « que tout s'assouplisse et se soumette à l'esprit¹³⁰ ». Alors que le prophète Zarathoustra renchérit, au sujet des sages insignes, « il faut que tout se soumette et se ploie à votre gré¹³¹ », il prétend que ces derniers ne sont que des espèces de "Narcisse-esprit", souhaitant à tout prix apercevoir, reconnaître en toute chose, la part de leur "Ego-esprit". Or, tout n'est pas "concevable", et un tel schéma d'interprétation exclut la possibilité que quelque chose soit "inconcevable", qu'une part de volonté de puissance demeure insaisissable, indécidable et incommensurable. L'acte de "concevoir" se rapporte certainement à la "conception", à l'activité arbitraire d'identification de choses distinctes et profondément singulières, tel qu'explicité notamment par Sarah Kofman dans *Nietzsche et la métaphore*¹³². Cette démarche dénonciatrice et éclaircissante de Zarathoustra à propos de la volonté des sages illustres verse également dans la lutte créatrice et destructrice de valeurs, où le philosophe interprète et crée de nouveaux concepts. Nous aurons la chance d'y revenir ultérieurement dans ce mémoire.

En se positionnant du côté des "bons et des justes", en s'arrogeant le monopole du cœur et de la vertu, les sages insignes, habités par une peur abyssale du changement, du devenir, des luttes et des contradictions, emploient, disposent des

¹²⁸ APZ, « De la victoire sur soi », Ibid.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Ibid.

¹³² Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Galilée, 1972.

« mots de bien et de mal et de jugements de valeur¹³³ ». Or, ce mode réactif de création de valeurs est motivé lui aussi par un « désir de puissance¹³⁴ ». Les mots du "bien" et du "mal" viennent à la bouche des sages illustres comme les versets d'une prière viennent à celle du croyant, d'un faux-dévoit de l'épistémè de la "Raison pure", car, comme le prétend Zarathoustra, « vous voulez d'abord créer un monde tel que vous puissiez l'adorer à genoux¹³⁵ ». Le regard contemplatif, les sages insignes adorent l'oeuvre de la réalité qui s'est faite "Esprit-saint", où enfin, délivrés de la peur de l'instabilité, ils retrouvent la paix intérieure sans l'ombre d'une contradiction, d'un doute ou d'un changement.

Or, de son côté, Zarathoustra affirme que le peuple est pareil au fleuve héraclitéen de l'existence « sur lequel la barque s'en va à la dérive¹³⁶ ». À la manière du rituel funèbre d'un roi au Moyen-Âge, les tables des valeurs morales des sages illustres commencent leur déclin, abandonnées par les eaux du flux et du reflux d'un très ancien vouloir de puissance collectif. Avec toutes ces draperies et mascarades aux vertus soporifiques, les sages insignes, d'une main de fer dans un gant de velours, ont tenté d'engourdir, de faire hiberner une volonté de puissance créatrice de valeurs inévitablement sauvage et intempestive. Ils ont installé les tables de valeurs, « ces voyageurs dans la barque¹³⁷ », avec une confiance un peu folle, voire aveugle. Zarathoustra affirme, à propos de la démarche axiologique des sages illustres, « votre vouloir et vos valeurs, vous les avez fondés sur le flot du devenir¹³⁸ ». Pourtant, c'est le propre vouloir des sages illustres, leur vouloir insatiable, meurtrier, avide, souhaitant tout enfermer en soi, qui motive cette mise en scène dominatrice, et ce, jusqu'à sa propre chute, jusqu'à sa propre contradiction, voire autodestruction.

Malgré tout le soin administré par les sages insignes, l'oeuvre du fabricant d'embarcations fluviales, de barques artisanales pour "tables de valeurs", est vouée au désastre, car le fleuve-volonté-de-puissance entraîne de manière incontrôlable cette barque, « il lui *faut* l'entraîner¹³⁹ ». La lutte créatrice et destructrice de valeurs « fait écumer le flot qu'elle fend et qui se rebelle contre l'étrave¹⁴⁰ », à travers un affluent tumultueux, imprévisible et plein de remous. La petite barque au gouvernail instable, abritant les tables de valeurs destinées au peuple, voit sa coque fendre l'eau et produire de l'écume, emportée par le courant. Elle a peine à

¹³³ APZ, « De la victoire sur soi », Ibid.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ibid.

garder le cap, même quand les vents sont favorables, car elle est destinée à périr, à se fendre par la moisissure, ou se fracasser sur le rivage. Autrement dit, peu importe la qualité de travail de l'artisan-sage illustre et de son héritage traditionnel maraîcher-philosophe, les valeurs sont destinées à périr, suivant les aléas de la volonté de puissance.

Pourtant, ce n'est pas le courant qui entraîne les jugements de valeurs dans son sillon, ni même la mort des notions de "bien" et de "mal" emmitouflées sur le pont, mais bien, comme l'affirme Zarathoustra aux sages illustres, « votre vouloir lui-même, votre vouloir de puissance, le vouloir vivre inépuisable et créateur ¹⁴¹ » est "responsable" de la destruction précipitée des valeurs morales. La volonté de puissance, éternel recommencement, est d'emblée et foncièrement insatisfaite, insatiable. La "fixité" et la "permanence" d'une valeur constituent de puissants irritants à la vie-volonté-de-puissance, à son cycle éternel de retours, mais également pour les créateurs eux-mêmes, qui se lassent foncièrement de leurs créations passées, et veulent à tout prix faire advenir du nouveau. Mû par cette lutte à mort inconsciente, le sage illustre, suivant sa volonté de puissance, sera incapable de tolérer le statu quo au sujet de son interpréter de valeurs. La volonté de puissance commande un dépassement, qu'il soit de type affirmateur en ascension, ou négateur sous forme de déclin. Dû à une espèce de pulsion viscérale du changement, à une volonté de puissance "créatrice-Eros", puis "destructrice-Thanatos", les créateurs eux-mêmes se lassent et s'irritent de leurs tables de valeurs. C'est pourquoi, même s'il en est incapable, Zarathoustra préfère le créateur de valeurs qui traverse le pont, comme le funambule ¹⁴², assumant la dynamique de la volonté de puissance, même s'il en périt, plutôt que d'entrevoir un soldat lâchement créateur, se laissant mourir de froid dans la neige sur le champ de bataille. Bref, l'aphorisme « De la victoire sur soi » se révèle rapidement un enchevêtrement prononcé de la lutte du commandement et de l'obéissance, ainsi que créatrice-destructrice de valeurs, annonçant des aspects incontournables à traiter dans ce mémoire.

Subséquent dans l'aphorisme, nous assistons au point de jonction de la métaphore animale entamée en début d'extrait, où Zarathoustra prononce un mot de plus « au sujet de la vie et de la nature des vivants ¹⁴³ ». Le garde-chasse Zarathoustra, amant de la faune et de la flore, a pisté à la trace les vivants « sur les grands et les petits chemins ¹⁴⁴ », afin de comprendre leur nature. Sorti des eaux troubles du fleuve créateur-destructeur de valeurs, Nietzsche relance Zarathoustra

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² APZ, « Prologue de Zarathoustra », L.I, Ibid.

¹⁴³ APZ, « De la victoire sur soi », L.II, Ibid.

¹⁴⁴ Ibid.

sur la terre ferme, grâce au champ lexical de l'animalité et du sentier pédestre. En véritable pisteur-guetteur, Zarathoustra avance sur la territorialité métaphorique la plus intime de la volonté de puissance. Zarathoustra ne défend pas un discours d'observateur "extérieur" orienté par une prétendue "objectivité scientifique", mais trace plutôt la volonté de puissance de l'"intérieur", s'immisce de près dans son animalité. Par ses observations plurielles de caméléon, « alors que leur bouche était close¹⁴⁵ », Zarathoustra affirme avoir « capté leur regard dans mes cent miroirs, afin que ce regard me parlât, et ce regard m'a parlé¹⁴⁶ ». La métaphore du reflet utilisée au début de l'aphorisme au sujet des sages insignes est ici redoublée par le maniement des "cent miroirs" du Zarathoustra afin de cerner le "regard" de la nature du vivant. C'est la "bouche close", sans parole, ni prière, que "ça parle" le plus pour Zarathoustra, car le silence est garant d'une présence authentique, celle du dévoilement de la multitude des perspectives sur le vivant-volonté-de-puissance, alors que le langage des mots est superficiel, truffé de fausses identités millénaires.

Ainsi, nous arrivons à l'ouverture névralgique de la lutte du commandement et de l'obéissance dans l'aphorisme « De la victoire sur soi », lorsque Zarathoustra déclare : « Or, partout où j'ai trouvé de la vie, j'ai entendu parler d'obéissance. Tout ce qui vit obéit ». Les qualificatifs généraux à prétention "universelle" de "partout" et de "tout", ne laissent aucune ambiguïté quant à l'étendue d'application englobante à tout "phénomène" vivant de l'attribut d'"obéissance" de la vie-volonté-de-puissance. Qu'il soit "physiologique", "psychologique" ou "culturel", tout organisme, processus de la vie-volonté-de-puissance, obéit à quelque commandement que ce soit. Qu'il soit suscité à l'"interne", au sein d'un rapport hiérarchique local de "commandement-obéissance", ou qu'il provienne de l'"extérieur", étranger aux frontières maintenues par l'organisme de volonté de puissance, le recours à l'obéissance est profondément usuel, constant. Si un vouloir-de-puissance échappe au commandement de soi, des ordres d'ailleurs prendront le relais. Cet impératif d'obéissance et de commandement constitue un usage établi, régulier, de la vie-volonté-de-puissance. Par ailleurs, l'usage des guillemets pour signifier la provenance "interne" ou "externe" du commandement, marque les contours incertains, changeants et multivoques de la volonté de puissance.

Bref, alors que « tout ce qui vit obéit »¹⁴⁷, tout organisme obéit à une forme ou une autre de "commandement", quelle que soit sa provenance. Certains ont la force de se donner à eux-mêmes des commandements, tandis que les autres

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid.

subissent les commandements de vouloirs-de-puissance étrangers. Or, ce diktat est commun à l'ensemble du vivant, il est de l'ordre de l' "usage" pour tous les organismes : « Or partout où j'ai trouvé de la vie, j'ai entendu parler d'obéissance. Tout ce qui vit obéit. Et voici le deuxième point : on commande à celui qui ne sait pas s'obéir. Tel est l'usage parmi les vivants.¹⁴⁸ ».

Or, l'application concrète de cette dynamique hiérarchique est complexe, traversée par une pluralité de luttes. Contrairement à d'éventuelles idées reçues sur le sens péjoratif du terme en question, l'"obéissance" n'est pas un signe de faiblesse de la volonté de puissance, car même la qualité effective du commandement sur l'être vivant se mesure à la qualité de son obéissance. Pour reprendre une typologie de la philosophie nietzschéenne, le "fort" comme le "faible" du monde vivant obéissent nécessairement à quelque commandement, mais différent quant à leur type de réponse aux ordres donnés. Ainsi, après quelques affirmations "probantes" sur la volonté de puissance, Zarathoustra nous engage sur des considérations qualitatives, sur les pôles croissant et décadent de cette lutte multiforme du commandement et de l'obéissance.

Ainsi, le fort obtempère nécessairement à un haut vouloir-de-puissance, affirmateur, croissant. Cet exercice fréquent lui confère une sorte d'"apprentissage", de maîtrise, notamment, du pathos de distance, permettant de générer un accroissement de puissance considérable, ainsi que de nouveaux commandements. Or, cette maîtrise, cet "art" pratiqué par le fort de la volonté de puissance traversée par la lutte est fort complexe et nécessite davantage d'efforts, de souffrances et de dépassements, afin d'élever et de perfectionner l'aptitude à produire des commandements. C'est pourquoi « commander est plus difficile qu'obéir¹⁴⁹ », car contrairement au faible qui n'agit qu'en "ré-action" aux ordres donnés, le fort est capable de dégager pour lui-même une marge de manœuvre, lui permettant de se commander. Alors que le commandement créateur de formes est initiatique, intrusif et suscite à son endroit une obéissance efficace, l'obéissance du faible s'articule, s'adapte, puis, en un second temps, résiste partiellement à sa sommation.

Afin d'illustrer le propos de façon métaphorique, lorsqu'un général d'armée prend la "décision" de mener une bataille, c'est-à-dire, qu'en lui-même une volonté de puissance l'a emporté sur une autre afin d'imposer le sens arbitraire d'une marche à suivre, son ultime commandement porte le fardeau de toutes les conséquences possibles et impossibles. Ainsi, suivant le propos de Zarathoustra, « celui qui commande assume la charge de tous ceux qui lui obéissent, et que cette charge

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Ibid.

risque de l'écraser¹⁵⁰ », car assurer l'exécution d'un ordre, tant au niveau d'un seul homme, que d'un corps armé, nécessite le maintien d'un affect particulier, mais surtout l'octroi par le commandement d'une confiance pratiquement aveugle envers ses agents obéissants. Sur le terrain subtil de l'intériorité corporelle du général, traversé par la lutte du commandement et de l'obéissance, une volonté de puissance a cumulé suffisamment de forces pour remporter la victoire face à des oppositions intestines, à des vouloirs-de-puissance infériorisés, afin d'imposer ses visées sur l'ensemble de l'organisme-homme.

Dans un fragment posthume du printemps-automne 1884, la même année de composition de l'aphorisme « De la victoire sur soi », Nietzsche propose des explications éclaircissantes sur l'exécution plurielle, complexe et hiérarchisée du commandement. Ainsi, suite à la transmission d'un commandement, survient l'exécution de tâches au sein d'un corps-volonté-de-puissance, assurées par une quantité incommensurable de "micro-organismes", tous disposés d'un même affect particulier, car « en fait l'exécution dépend d'un nombre illimité d'individus qui sont tous dans un état bien précis lorsque l'ordre est donné¹⁵¹ ». L'ordre est décortiqué, puis administré par une immense chaîne de commandement hiérarchisée, où chacun des éléments de la multitude des strates inférieures, se voit incomber une responsabilité précise. Les serviteurs de la puissance « comprennent aussi la tâche spéciale qui leur incombe, c'est-à-dire que l'ordre (et son exécution) doit être répété jusque dans le plus petit détail¹⁵² ». Dans un discours qui s'apparente aux intérêts nietzschéens pour la physiologie, pour les "sciences de la vie" du 19^e siècle, cet extrait a le mérite de décortiquer partiellement un propos métaphorique de la lutte du commandement et de l'obéissance à la lumière de la volonté de puissance « au fil conducteur de l'organisme¹⁵³ », ainsi que de lier littéralement le problème du corps humain à celui de la volonté de puissance. Pourtant, l'épreuve du texte nous amène à mettre en relief ce fragment posthume biologisant réalisé en périphérie de l'oeuvre du *Zarathoustra*, afin de retourner sciemment au propos imagé de l'aphorisme « De la victoire sur soi ».

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Au-delà d'une obéissance passive à un ordre donné, les volontés de puissance inférieures, comme les organes auxiliaires du corps, sont tous dotés d'une faculté de compréhension nécessaire de leur tâche spécifique, afin de rencontrer leurs exigences dans le plus grand détail. Le "mouvement" de puissance de la pluralité qu'est le corps s'enclenche du plus bas de la hiérarchie des organismes, « en commençant par le dernier et le plus petit agent d'exécution », jusqu'aux instances supérieures de l'aristocratie dirigeante. *FP X*, L.27, §19.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, « La volonté de puissance au fil conducteur de l'organisme », Paris, Presses universitaires de France, 2001.

Ainsi, le commandement demeure une entreprise incertaine, soumise aux hasards, dangers et aléas de la volonté de puissance. Pour prendre un exemple historique célèbre, il aurait été plus simple pour Jules César d'obéir à la loi du sénat romain, et de rebrousser chemin avec son armée, avant de commettre l'irréversible. Convie formellement à retourner à Rome après sa campagne des Gaules, il aurait dû rendre des comptes à ses supérieurs hiérarchiques, aux sénateurs romains et autres politiciens d'influence. Or, « commander comporte une chance et un risque, et chaque fois qu'il commande, le vivant risque sa vie au jeu¹⁵⁴ ». Lorsqu'il franchit le *Rubicon*, César assume non seulement la charge de toute son armée, mais risque littéralement sa vie au jeu, dans une entreprise qui pourrait s'avérer un désastre, une hécatombe. Que ce soit un acte infinitésimal ou une action de grande envergure, le "commandement" entraîne avec soi incertitudes, dangers et imprévisibilité des résultats.

À petite, moyenne ou grande échelle de la volonté de puissance, le commandement du « plus grand de tous¹⁵⁵ » poursuit la lutte du commandement et de l'obéissance avec des besoins et aspirations dignes de sa grandeur, de sa gravité, et, corolairement, du danger encouru par de telles exigences. Or, ces dernières ne garantissent en rien la survie du vouloir-de-puissance qui joue le "tout pour le tout", pour un dépassement de soi maximal, un accroissement substantiel de puissance. « Quand le plus grand de tous entre en lice à son tour¹⁵⁶ », s'engage dans la compétition, se lance dans l'arène, prêt à se battre et à prendre à sa solde la lutte du commandement et de l'obéissance, « il prend sur lui risque et péril, c'est une partie de dés avec la mort¹⁵⁷ ». Lorsque César franchit le Rubicon, les jeux sont faits, "le sort en est jeté", car cette action à caractère irréversible comporte son lot de menaces, préjudices et dangers mortels. "Le plus grand de tous", résolu à la grandeur et au dépassement, ne peut qu'entreprendre des actions à la hauteur de son degré élevé de commandement, de ses exigences morales extraordinairement supérieures, reflétant un désir de "surmontement" hors du commun. Or, même à plus petite échelle, le sens des paroles de Zarathoustra se transpose à la volonté de puissance.

Les métaphores et analogies historiques pour expliciter le philosophe nietzschéen sont nombreuses et riches en significations. Par exemple, l'une des traditions grecques antiques de la guerre consistait à envoyer son plus grand guerrier représenter son clan pour se battre contre le champion de l'armée adverse, afin de déterminer un camp victorieux et ainsi éviter un bain de sang inutile. Ainsi, dans

¹⁵⁴ APZ, « De la victoire sur soi », L.II, Ibid.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Ibid.

le cas échéant, « quand le plus grand de tous entre en lice à son tour, il prend sur lui risque et péril, c'est une partie de dés avec la mort¹⁵⁸ ». Par ailleurs, afin de poursuivre dans cette lignée, dans l'arène théâtrale grecque ancienne, où les canons de la littérature hellénique rivalisent pour déterminer le meilleur auteur tragique de leur époque, Eschyle, Sophocle et Euripide composent non seulement des dialogues pour émouvoir et éduquer le peuple grec, mais luttent pour remporter la palme d'or de la culture grecque, et inscrire leur nom dans l'histoire aux côtés de celui d'Homère. À l'insu des spectateurs et disciples de Dionysos, une lutte sans merci des mots se joue en arrière-fond afin que l'un des auteurs puisse « être le premier et surpasser tous les autres¹⁵⁹ ». Pour reprendre les mots de Zarathoustra, « voilà ce qui jadis faisait palpiter l'âme grecque ; c'était pour elle le chemin de la grandeur¹⁶⁰ ». À travers une compétition militaire ou culturelle, une lutte quelconque se déchaîne pour l'accroissement de puissance.

Cette métaphore du "tournoi", où le plus grand de tous brave dangers et périls dans une lutte à mort pour la puissance, prend une forme particulièrement éclairante dans un fragment posthume composé par Nietzsche entre l'automne 1884 et 1885¹⁶¹, correspondant aux années d'écriture des livres II, III et IV d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Toujours dans cet esprit de compétition grecque, Nietzsche utilise la métaphore du tournoi afin d'expliciter la lutte foncière du commandement et de l'obéissance chez la vie-volonté-de-puissance. Cette métaphore du tournoi, de la joute, ou encore, de la lutte, permet d'imager les formes hiérarchisées de la volonté de puissance. Dans ce fragment, Nietzsche fait état des jeux de la volonté de puissance, des luttes qui s'organisent et se réorganisent continuellement, afin de former des "équipes" où les adversaires développeront des forces plus ou moins équilibrées. Ainsi, la vie-volonté-de-puissance « serait à définir comme une force durable d'un processus d'équilibration des forces où les différents combattants se développeraient chacun de leur côté de façon inégale¹⁶² ». Or, d'emblée intervient la lutte dynamique et incontournable du commandement et de l'obéissance, où chaque vouloir-de-puissance, aussi asservi soit-il, est incapable de renoncer à ce qu'« une certaine résistance repose elle-même dans l'obéissance¹⁶³ », alors que « la puissance propre n'est jamais abandonnée¹⁶⁴ ». Hormis sa complète éradication, son agonie la plus totale, la puissance ne sera jamais entièrement cédée à l'adversaire, car tant

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ APZ, «Des mille et une fins», L.I, Ibid.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ FP XI, L.36, §22.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ Ibid.

qu'il y a un soupçon vital d'existence, subsistent mille et un scénarios éventuels où la lutte fait son "éternel retour" dans l'arène, et tente d'accroître sa puissance par une pluralité de voies potentielles. Or, non seulement les parties obéissantes obtempèrent, mais elles poursuivent la lutte sous de multiples formes pernicieuses. Le commandement lui-même « implique la concession que la puissance absolue de l'adversaire ne soit pas vaincue, assimilée, dissoute¹⁶⁵ ». La lutte du commandement et de l'obéissance est telle, que persiste une subtile interdépendance entre chacune des parties dominantes et asservies, où le commandement a besoin de maintenir une forme de lutte, où quelque chose lui résiste, le stimule, afin de rendre effectif l'exercice de sa puissance sur l'autre. Ce climat de tension mutuelle est non seulement nécessaire, mais souhaitable, fortifiant à l'égard de la pluralité des volontés de puissance en lutte, où « « Obéir » et « Commander » sont les formes du tournoi¹⁶⁶ ». Ainsi, dès la première mention "officielle" de la volonté de puissance dans « De la victoire sur soi », la lutte du commandement et de l'obéissance apparaît incontournable pour la compréhension de la conception philosophique de Nietzsche. Alors que le jeu du commandement-obéissance s'impose à la volonté de puissance sous une pluralité de formes, tant locales qu'étrangères, Zarathoustra poursuit son exposé sur le terrain métaphorique du tribunal.

La métaphore du tribunal, exprimée subséquemment dans « De la victoire sur soi », n'est pas sans rappeler une justice plus archaïque, voire tribale des rapports en lutte du commandement et de l'obéissance de la volonté de puissance. Dans ce tribunal de la volonté de puissance, celui qui commande de manière "auto-nome", est à la fois sur le banc des accusés, victime témoignant à la barre des témoins, bourreau, avocat de la défense et procureur de la couronne. Il incarne à lui-même une organisation plurielle de "justice", où tous les dispositifs contraignants sont réunis, où « même quand c'est à lui-même qu'il commande, il n'échappe pas à l'expiation¹⁶⁷ ». À la suite de son propre commandement, « il devient fatalement juge, vengeur et victime de sa propre loi¹⁶⁸ ». À l'instar de la configuration hiérarchisée d'instincts en lutte qu'est la volonté-de-puissance-homme, il est à lui-même un tribunal, une pluralité "sui generis", où les adversaires, qu'ils soient "affectifs", "physiologiques" et "moraux", se disputent le verdict final de la puissance. Si le corps humain est à lui-même une petite armée, pour reprendre à bon escient cette métaphore du commandement et de l'obéissance, le soldat qui déroge de sa tâche, ou encore, le général qui abuse de son commandement, auront à répondre de leurs actes en cour martiale, devant l'ensemble du "corps" militaire.

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ APZ, « De la victoire sur soi », L.II, Ibid.

¹⁶⁸ Ibid.

Or, prendre le commandement d'une bataille, c'est assumer la "responsabilité" de l'issue du conflit, c'est-à-dire, autant les pertes, tragédies et dommages collatéraux, que les gains et triomphes de puissance. Ainsi, chaque lutte n'a pas le même poids pour l'organisme de volonté de puissance, et cette prise en charge, cette initiative guerrière pèse sur le commandement. Le commandement d'une finalité singulière, d'une valeur pour l'ensemble du corps armé, entraînera possiblement des échecs de toutes sortes, désertions et révoltes, qui seront lourdes à endosser pour le "corps dirigeant". Chaque corps intermédiaire, chaque organe secondaire d'un ensemble-volonté-de-puissance, trouvera son mot à dire, décochera ses critiques, et ce, de manière très insidieuse, afin de se "venger" et de résister subtilement, contre ces propres instances de commandement. Les corps auxiliaires d'un organisme saisiront l'opportunité de puissance d'incarner le rôle de "bourreau" exigeant des "comptes en souffrance" aux têtes dirigeantes.

Zarathoustra prétend qu'au sein de la complexité interne de l'homme, où diverses volontés de puissance se disputent la suprématie de l'ensemble, chaque vouloir-de-puissance partage « la volonté de dominer¹⁶⁹ », car « jusque dans la volonté du serviteur, j'ai trouvé la volonté d'être le maître¹⁷⁰ ». Ainsi, la part d'instincts décadents, infériorisés d'un homme, est ravalée par sa rancœur, afin d'aspirer un jour, patiemment et en secret, à la domination de l'ensemble du corps, comme un valet couvrant subtilement en lui-même le désir impérissable de prendre la place de son maître. Si un valet a échoué dans ses aspirations "professionnelles" et domestiques d'accroissement de puissance, un rôle de second rang deviendra l'exutoire par excellence de ses instincts décadents de vengeance, où il pourra briguer en secret son maître, et jouir de tâches pour lesquelles sa domination pourra s'exalter. Or, commander constitue une jouissance incommensurable, qui n'échappe pas au moindre organisme vivant. Soumis à son maître, le valet se fera un immense plaisir d'avoir des "subordonnés" à sa charge, transférant un vouloir-de-puissance inassouvi, bloqué vers le haut, se décharger volontiers vers le bas. Autrement dit, « si le faible sert le fort, c'est qu'il y est incliné par sa volonté, qui veut à son tour se rendre maîtresse de plus faibles qu'elle; c'est le seul plaisir auquel elle ne puisse renoncer¹⁷¹ ».

Alors que tous aspirent en secret à dominer, à incarner un jour le maître, le moins qu'on puisse dire, c'est que tous les ingrédients sont réunis pour faciliter les luttes, une arborescence de celles-ci, à tous les niveaux. Ainsi, peu importe le temps, ou les circonstances, le faible ne renoncera jamais au désir ultime et secret de se voir à son tour incarner le maître dans un rapport de forces en lutte. Mais, en guise de

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Ibid.

compensation, le vouloir-de-puissance faible peut exercer sa domination sur des organismes inférieurs, plus faibles et obéissants. Il peut ainsi profiter de la jouissance quotidienne indispensable de "jouer au maître" à un niveau hiérarchiquement inférieur, seule manière d'accepter sa "résignation" partielle. Ainsi, la condition de l'obéissance pour l'"obéissant" est le plaisir d'exercer la puissance par le commandement de parties inférieures. La lutte du commandement et de l'obéissance se démultiplie, forme une boucle, un "retour à soi", où chaque vouloir-de-puissance, à un degré ou un autre, commande et obéit. Sur une longue échelle, les volontés-de-puissance se composent, puis se décomposent, suivant une arborescence multiple de luttes du commandement et de l'obéissance.

Dans cette lutte du commandement, la soumission du faible envers le fort est certes une nécessité, mais, comme nous l'avons entrevu avec la métaphore du valet et du maître, elle constitue également un stratagème par défaut. Nous entrons ici dans une partie majeure, très subtile de la lutte du commandement et de l'obéissance, exprimant à la fois, la continuité de la lutte de diverses manières. Ainsi, Nietzsche affirme, dans un extrait issu des fragments posthumes printemps-automne 1884, que la volonté de puissance supérieure exerce sa domination, son commandement, en soutenant le contrepoids de la parcelle de puissance assimilée, obéissante et plus faible. Cette dernière, bien qu'incorporée, pour une large part, à l'organisme supérieur, prolonge la lutte, de manière indirecte, en devenant une charge alourdissant l'ensemble. De plus, le vouloir-de-puissance inférieur, en s'incorporant à l'organisme d'ensemble, a conservé une quantité de puissance inaliénable, capable de résister, de mener une lutte insidieuse, parasitant son homologue supérieur de manière à acquérir subtilement un accroissement de puissance. Commander, c'est répondre aux charges continues des instances obéissantes inférieures, ou, pour reprendre les mots de Nietzsche, « (...) dominer c'est supporter le contrepoids de la force plus faible¹⁷² », alors qu'« obéir est aussi bien une lutte : pour autant qu'il reste de force capable de résister¹⁷³ ». De sorte qu'il est tout à l'avantage d'un vouloir-de-puissance plus faible de se rapprocher le plus possible de la "concentration" de forces de la volonté de puissance dominatrice, afin non seulement de se conserver aux dépens des forces centralisées, mais de gagner en puissance, en paralysant, en vampirisant le vouloir-de-puissance dominant. En fait, la lutte ne cesse jamais car même en cas d'anéantissement d'une volonté de puissance, les luttes ne font que se déplacer vers de nouvelles cibles. Les vouloirs-de-puissance inférieurs sont prêts à agir de manière parasitaire, ou encore user de stratagèmes de vengeance, de paresse et de

¹⁷² *FP X*, L.26, §273.

¹⁷³ *Ibid.*

falsifications, afin de coller à la puissance. Ainsi, dans l'année d'écriture de 1884, Nietzsche souligne notamment que, par des moyens détournés, « le plus faible s'efforce de se rapprocher du plus fort, poussé par la nécessité de la subsistance ; il veut trouver un abri, éventuellement s'unir à lui¹⁷⁴ ». Ainsi, l'interdépendance du commandement et de l'obéissance semble de plus en plus évidente, alors que les agressions explicites, ou implicites, fusent de toutes parts.

Par ailleurs, la contre-attaque du pôle obéissant prend bien souvent la forme d'une vengeance et exprime de nouveaux moyens plus vils qui répondent à l'indélogeable désir pour la puissance inférieure d'un jour incarner le maître. Pour reprendre les mots de Zarathoustra à cet effet, « par des chemins détournés, le plus faible s'insinue dans la place forte et gagne jusqu'au cœur du puissant ; et là il lui dérobe sa puissance¹⁷⁵ ». Durant les années d'écriture du *Zarathoustra*, Nietzsche rédige plusieurs fragments posthumes inspirés par ses recherches en biologie et sciences de la nature, où il fait usage de la métaphore du parasite. Cette expression permet d'illustrer habilement la part décadente de la lutte où le parasite-obéissant contraint habilement sa "victime" dominatrice, à l'englober au sein d'un réseau filiforme et étendu, afin d'engraisser, d'absorber continuellement de la puissance. Que ce soit une tarentule qui étend sa toile dans le Zarathoustra, ou le personnage du prêtre moralisateur dans *Par-delà bien et mal*, diverses formes de parasites jonchent le propos nietzschéen de cette lutte, de plus en plus subtile, du commandement et de l'obéissance. Or, le vouloir de puissance fort, piégé par des moyens astucieux et déloyaux du vouloir de puissance faible, tente de combattre l'infériorité vampirisante et autres forces parasitaires, afin de les chasser loin du noyau central de sa volonté de puissance. Il ne veut pas se voir paralysé, puis mortifié, dans cette relation insidieuse de la puissance, alors qu'il souhaite, pour lui-même, un accroissement continu de ses forces.

Subséquentement, dans l'aphorisme « De la victoire sur soi », Nietzsche mesure l'importance du sacrifice, de l'exploitation d'organismes à tous les niveaux, afin d'engendrer dépassements et accroissements de puissance, lorsqu'il fait dire à son Zarathoustra « et sacrifices, et services rendus, et regards amoureux, ce sont encore des manifestations du vouloir de puissance¹⁷⁶ ». Ainsi, en "calculant" tout en sacrifices, en établissant le sens et la valeur d'après la mesure sacrificielle, Nietzsche réalise l'incroyable quantité de renoncements, privations, volontés de puissance perdues, détruites, non-exploitées, qui furent nécessaires à l'avènement d'un certain type d'hommes-volontés-de-puissance. En considérant toutes les voies non empruntées à la faveur du passé, du présent et d'un avenir rapproché, peut-on

¹⁷⁴ *FP XI*, L.36, §21.

¹⁷⁵ *APZ*, « De la victoire sur soi », L.II, Ibid.

¹⁷⁶ Ibid.

se satisfaire de l'état actuel des choses? Est-ce les hasards, non-sens et erreurs, qui ont guidé tous les sacrifices de l'histoire jusqu'à la formation de l'homme d'aujourd'hui? Au-delà de la sévère imprécation contre "tout ce qui est", du non-sens généralisé et de la profonde dévaluation de l'existence, y a-t-il un moment dans l'histoire humaine qui justifierait l'"éternel retour" de toutes ces souffrances et privations ? Sinon, doit-on renverser radicalement la roue et envisager de nouveaux horizons créateurs? Tant au niveau collectif qu'individuel, la volonté de puissance, sous toutes ses formes, nécessite de nombreux renoncements et privations, afin de parvenir à une finalité prioritaire, aux dépens de visées secondaires sans importance. Or, derrière chaque sacrifice se dissimule un vouloir-de-puissance instrumentalisé, une série de renoncements utilisés, afin d'orienter toutes les forces affirmatrices en vue d'un accroissement de puissance. Pour reprendre une métaphore archaïque, le soldat se sacrifie, renonce à sa vie, pour le vouloir-de-puissance collectif de son peuple, car la patrie a beaucoup plus de valeur à ses yeux que sa vie individuelle. Volontiers, il régresse à une forme de volonté de puissance primitive du groupe.

Suivant une histoire appartenant aux référents culturels des Grecs anciens, Agamemnon, roi de Mycènes, offre sa fille Iphigénie en sacrifice à la déesse Artémis, afin d'obtenir les vents favorables dont il a besoin pour mener sa flotte de guerre jusqu'à *Troie*. Le vouloir-de-puissance-conquérant d'Agamemnon mène une lutte intérieure des affects, afin de l'emporter sur la compassion du père, le pousser au sacrifice de sa progéniture de grande valeur. Les affects en lutte de l'intériorité d'Agamemnon se mobilisent, puis convergent leur puissance vers ce sacrifice empreint de cruauté et de fatalité divine. Par analogie avec cette conjoncture corporelle en lutte d'Agamemnon, une culture, un "corps social" échappe à ses tumultes internes autodestructeurs, à l'introjection décadente de pulsions agressives communes, en canalisant toute sa violence contre une victime sacrificielle, un groupe victimaire quelconque. Les volontés-de-puissance d'une culture s'unissent contre une cible, un groupe particulier sur lequel elles s'appuient, à la manière d'un levier, pour administrer les rapports de force locaux, ainsi que se projeter et s'étendre à l'extérieur de ses frontières. De cette façon, l'économie générale d'une culture-volonté-de-puissance s'autorégule par une multitude de sacrifices, où des pans de population se trouvent au service des finalités établies par une caste aristocratique créatrice de valeurs. La configuration de domination hiérarchisée de la culture exploite volontiers les femmes, étrangers, pauvres, ethnies particulières, membres de communautés religieuses, etc., afin d'élever un certain type d'hommes. Si l'on reprend la métaphore de l'"anthropoculture" chère à Nietzsche, peut-on arracher des mauvaises herbes humaines, afin de permettre à certaines pousses davantage de lumière? Que sommes-nous prêts à sacrifier pour aller plus haut, plus loin, vers le plus fort, et le

plus complexe? L'histoire humaine n'est-elle pas une longue chaîne discontinue de sacrifices « pour l'amour de la puissance¹⁷⁷ » ?

Suivant les propos de Zarathoustra, les « regards amoureux¹⁷⁸ » apparaissent bien souvent comme des ruses de la volonté de puissance, afin que cette dernière puisse s'approprier le meilleur véhicule pour le dépassement et l'accroissement de puissance. Suivant un exemple littéraire français proche des intérêts de Nietzsche¹⁷⁹, quelles étaient les véritables intentions de la marquise de Merteuil, ou encore, du vicomte de Valmont, dans le roman *Les liaisons dangereuses* de Pierre Choderlos de Laclos ? Que dissimulaient leurs soi-disant regards séducteurs amoureux? Quelles véritables finalités, rivalités secrètes, vengeances et devenirs contradictoires amoureux, animaient les vouldoirs-de-puissance de ces deux libertins ? Doit-on soupçonner des luttes inconscientes, dissimulées et inavouées dans l'activité des pulsions amoureuses des protagonistes ? Nos entreprises de romance sont-elles, à notre insu, des manifestations subtiles de nos vouldoirs-de-puissance? Toutes les potentialités du corps, ses moyens interprétatifs, sont habilement mis à la disposition des commandements multiples de notre volonté de puissance, qui se moque éperdument de la morale, ou des conjonctures, comparativement à l'impératif d'accroître sa puissance.

Ainsi, aux "sacrifices", et "regards amoureux", s'ajoutent les « services rendus¹⁸⁰ », ces manifestations du vouloir de puissance, que sont, pour demeurer dans la littérature française, les multiples courbettes, soi-disant désintéressées, de Sganarelle, célèbre personnage des comédies de Molière. Valet de Don Juan, Sganarelle, par sa droiture digne de confiance, son obéissance et son efficacité, gagne l'attachement, l'intimité, voire l'"amour" de son maître. Cette subtile "subversivité" de serviteur assidu lui confère des gains considérables de puissance dans une lutte insidieuse du commandement et de l'obéissance. Ainsi, traversé par des affects de peur et d'indignité qui lui commandent d'intervenir auprès de son maître afin de le dissuader dans l'usage de ses pratiques amoureuses, Sganarelle bénéficie de la meilleure tribune possible auprès de son maître, afin de l'influencer. Caressant inconsciemment la volonté d'incarner un jour le rôle de son maître, le valet profite de sa longue fidélité, ses "services rendus" auprès de Don Juan, pour non seulement persuader ce dernier dans ses agissements, mais gagner certains privilèges et accroître sensiblement sa puissance. Le serviteur, par le sacrifice d'une vie entière, des manœuvres subtiles, ainsi que des regards

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ « (...) si mon goût d'artiste prend sous sa protection les noms de Molière, Corneille et Racine (...) les Français les plus récents ne me soient eux aussi une compagnie charmante » *EH*,

« Pourquoi je suis si avisé », §3., Ibid.

¹⁸⁰ Ibid.

complices, utilise des moyens décadents et obliques pour rompre sournoisement avec sa posture d'obéissant, et commander le "fort" en situation de faiblesse. Autrement dit, « par des chemins détournés, le plus faible s'insinue dans la place forte et gagne jusqu'au cœur du puissant; et là il lui dérobe sa puissance¹⁸¹ ».

Or, l'extrait qui suit de Zarathoustra correspond au moment névralgique de l'aphorisme. Nietzsche y introduit un passage clé de sa philosophie de la volonté de puissance avec la formulation « Et voilà le secret que la vie m'a confié¹⁸² ». D'ailleurs, la mise en scène de l'aphorisme « De la victoire sur soi », suggère, par ce commencement du dialogue avec la vie, l'ouverture d'une espèce de boîte de *Pandore* dévoilant le secret intime de la vie, dont on a peine à envisager les conséquences une fois révélé. Ainsi, la vie semble "personnifiée", dotée d'une présence informe, indicible, mais pour le moins audible à Zarathoustra. Or, ce témoignage de la vie n'est pas une "voix off", aliénée à la scène théâtrale philosophique, ou encore, une voix de "*Deus ex machina*", en provenance de quelque "arrière-monde", venue conclure et moraliser ce récit de l'existence humaine. La voix de la vie-volonté-de-puissance s'exprime à Zarathoustra, à l'instar d'une atmosphère, d'un climat qui s'imprègne de tout. Nous arrivons certainement au point critique de l'aphorisme, celui où le témoignage audible, cette voix inédite de la vie-volonté-de-puissance, dévoile à Zarathoustra son ultime secret : « Et voilà le secret que la vie m'a confié : « Vois, m'a-t-elle dit, je suis ce qui est contraint de se surmonter soi-même à l'infini¹⁸³ ».

Ce bref extrait, aussi riche que dense, constitue "l'alpha et l'omega" de la volonté de puissance. Pourtant, ce secret couvre non seulement une contradiction, mais aussi une lutte, un vouloir-vaincre le passé par l'avenir. Par exemple, lorsqu'un vouloir-de-puissance obéit à la contrainte de se surmonter, ce n'est certainement pas pour rester à sa place en tant qu' "obéissant épanoui", mais bien pour dépasser cette obéissance, cet ordre précis, et incarner un nouveau soi, surmonté. Pour ce faire, il se verra incomber un ordre nouveau, issu d'une nouvelle instance de commandement de la volonté de puissance. Ainsi, aussitôt l'obéissance achevée, l'ordre surmonté, la volonté de puissance se retrouve pratiquement dans la "désobéissance", alors que la volonté de puissance génère d'elle-même, ou encore, de ses interactions étrangères, un nouveau commandement. La vie-volonté-de-puissance couvre une finalité contradictoire, voire paradoxale : "Obéis, mais n'obéis plus". "Obéis", pour ne plus avoir à obéir à ce "dit commandement", mais pour obéir de nouvelle façon, à un "nouveau commandement". Ainsi, mieux un vouloir-de-puissance obéit, plus il devient apte au commandement, plus il incarne

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ Ibid.

à lui-même ce commandement. Or, lorsqu'il se commande, il doit aussi continuer d'obéir. Pourtant, questionne Zarathoustra, « Qu'est-ce qui persuade le vivant d'obéir et de commander, et d'obéir même en commandant?¹⁸⁴ ».

Il est commandé à la vie-volonté-de-puissance de se surmonter elle-même à l'infini. Il lui est intimement commandé, des bas-fonds de la vie, à la racine de sa volonté de puissance, d'obéir à l'ordre de "se" surmonter, de surmonter son "soi" antérieur et actuel, un "soi-même", afin d'incarner un "soi-autre", surmonté, dépassé, et ce, perpétuellement. La situation passée et actuelle de la volonté de puissance lui ordonne impérativement de dépasser ses "états", sa "condition", afin d'être à "soi", non plus le "même", mais dépassé, renouvelé, surmonté. Dans le secret formulé par la vie-volonté-de-puissance, et divulgué à Zarathoustra, « *je suis ce qui est contraint de se surmonter soi-même à l'infini*¹⁸⁵ », se loge la lutte du commandement et de l'obéissance, entraînant avec elle un surmontement indéfini, ainsi qu'un devenir potentiellement contradictoire. Alors que « tout ce qui vit obéit », s'« il n'y a de volonté que dans la vie, (...) elle est volonté de dominer¹⁸⁶ », ou, pour reprendre la traduction de Maurice de Gandillac, « elle est volonté de puissance¹⁸⁷ ». Comment s'articule cette lutte de haute tension du commandement et de l'obéissance dans la configuration de domination hiérarchisée-homme, où commandement et obéissance se succèdent et s'interchangent pour un accroissement de puissance ? Le tour de force de Nietzsche dans cette partie de l'aphorisme est sans contredit de contenir dans une formule tout à fait dense la dynamique ouverte et plurielle de la volonté de puissance, traversée par une multitude de luttes potentielles. Or, poursuivant le témoignage de la vie dans l'aphorisme, nous pourrions formuler de multiples façons ce besoin vital qu'est la volonté de puissance, car son extension ratisse excessivement large dans ses applications potentielles. Ainsi, que nous appelions cette exigence de la nature, instinct de génération, de reproduction sexuelle, ou encore, instinct de finalité entraînant toutes les parties d'un ensemble à se joindre à l'articulation d'un tout, il s'agit d'une même nécessité, d'« un seul et même secret¹⁸⁸ ». La vie ajoute, dans la formulation de son secret de la volonté de puissance, qu'il pourrait s'agir d'une tendance impérative pour les êtres vivants, organes, ou affects, à s'élever au-dessus des positions habituelles, ainsi qu'à se

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971.

¹⁸⁸ « Que vous appeliez ce besoin instinct génésique ou instinct de finalité ou tendance ascensionnelle vers ce qui est plus haut, plus lointain, plus complexe, tout cela revient au même » APZ, « De la victoire sur soi », L.II, Ibid.

distancier des déterminations contingentes de leur espèce afin de mieux se projeter dans l'avenir. À toutes ces aspirations s'ajouterait un désir de complexité, de différenciation des divers éléments, perspectives, et interprétations de la volonté de puissance, concourant à la manière d'un tout. Or, la vie suit sans équivoque cette nécessité fatale, cette prescription qui la contraint de se surmonter elle-même à l'infini. À cet effet, la "vie" ajoute à son témoignage un extrait qui vient considérablement renforcer la gravité de son affirmation : « Je périrais plutôt que de renoncer à cette *unique* aspiration¹⁸⁹ ».

Nietzsche réitère avec la notion de sacrifice, lorsqu'il poursuit le monologue de la vie par l'affirmation suivante : « quand on voit mourir les êtres et tomber les feuilles, c'est que la vie se sacrifie – pour l'amour de la puissance¹⁹⁰ ». Cette formulation métaphorique suggère une panoplie d'images et de scénarios à la faveur de la volonté de puissance. Lorsqu'on « voit mourir les êtres et tomber les feuilles, c'est que la vie¹⁹¹ », comme la terre, a besoin de sacrifices, pour se régénérer. Lorsque la forêt brûle, la vie végétale se sacrifie naturellement, de manière récurrente, pour « l'amour de la puissance¹⁹² ». L'auto-destruction par le feu de "plantes sacrificielles" d'une forêt, permet l'apport d'éléments minéraux, ainsi que le renouvellement de certaines essences d'arbres. Les graines de plantes se libèrent grâce à la chaleur salvatrice du brasier, entraînant une germination bénéfique à la forêt dans son ensemble pour les saisons à venir. La vie a besoin de plusieurs morts, pour entreprendre ses renaissances, ses épisodes intermittents de gestation. En parvenant fatalement jusqu'au bout, la vie accomplit son œuvre, la volonté de puissance joue son rôle et libère un espace vital. Comme "la nature a horreur du vide", la volonté-de-puissance s'empresse de combler cette absence. Pour demeurer dans la métaphore de l'anthropoculture transposée au renoncement patriotique, la citation suivante prononcée par Ernesto Che Guevara exprime l'esprit de la volonté de puissance qui se sacrifie pour l'amour de quelque chose qui le dépasse : « Je suis un peu de sang qui fertilise la terre. Je meurs parce que je dois mourir pour que vive le peuple¹⁹³ ». Ainsi, toujours à travers son "monologue" dans l'aphorisme « De la victoire sur soi », la vie révèle à Zarathoustra une explication supplémentaire justifiant le dépassement sacrificiel du vivant. Ainsi, elle soutient qu'"elle-même", la vie "en soi", ne suffit pas à la volonté de puissance, et que le monde des hommes est dénué de valeur sans une justification plus haute, une sanctification affirmatrice de l'existence humaine

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Citation anonyme, prononcée par Ernesto « Che » Guevara, Pierre Falardeau, 15 février 1939, 2001.

profane. Ainsi, suivant la logique du sacrifice, « il y a pour le vivant bien des choses qu'il estime plus haut que la vie elle-même, mais dans cette estime même, ce qui parle, c'est la volonté de dominer¹⁹⁴ ». Absorbé par la volonté de puissance originaire et prédominante du groupe, le "patriote" devient l'instrument du vouloir collectif insatiable du peuple qui déborde de toutes parts en vue d'un accroissement de puissance. La dépense excessive d'une volonté de puissance commune justifie largement la perte d'une poignée de membres au profit de l'ensemble. Or, pertes et renoncements de la vie se sacrifient pour une valeur plus élevée, pour « l'amour de la puissance¹⁹⁵ ». L'usage hautement signifiant du terme "amour" n'est pas unique à l'aphorisme « De la victoire sur soi » pour qualifier les aléas de la volonté de puissance. Par exemple, pour ce qui est des rapports entre deux organismes, dans un fragment posthume situé entre le printemps et l'automne 1884, Nietzsche franchit un pas théorique audacieux dans sa caractérisation de la volonté de puissance, en faisant de la lutte, non seulement une activité dont on ait besoin pour son déroulement, mais aussi que l'on souhaite profondément, que l'on "aime", littéralement. Ainsi, la vie, la nutrition et l'auto-conservation, sont des aspirations secondaires, pour l'organisme de volonté de puissance, face au désir, au besoin d'accroissement de puissance, qui ne peut se réaliser que dans la lutte, que dans l'acte de surmonter une résistance¹⁹⁶. En ce qui a trait à « l'amour de la lutte¹⁹⁷ », Nietzsche en fait une composante "propre" et relationnelle au sein du monde organique de la volonté de puissance : « Quand deux êtres organiques se heurtent, s'il ne s'agissait que d'une lutte pour la vie ou la nutrition : comment ? Il faut qu'il y ait la lutte pour l'amour de la lutte¹⁹⁸ ». L'expression métaphorique de l'amour de la puissance ne constitue pas un cas isolé dans la philosophie nietzschéenne.

Pourtant, "l'amour de la puissance" n'indique en rien la complexité, ni la manière des voies de la volonté de puissance. Les passages qui suivent de l'aphorisme rendent compte de l'entremêlement nécessaire des composantes actives de la volonté de puissance. À l'instar de l'enchevêtrement nécessaire de la décadence et de la croissance, des pôles négateur et affirmateur, ainsi que de la lutte mêlant commandement et obéissance, la volonté de puissance a besoin des chemins sinueux, tortueux et complexes, afin d'entrevoir une finalité. Autrement dit, une pluralité de luttes, contradictions, devenirs et finalités s'enchevêtrent et concourent à la réalisation du tout, accordant sens et valeur à la configuration de domination

¹⁹⁴ APZ, « De la victoire sur soi », L.II, Ibid.

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Nous nous référons à l'extrait manifeste suivant : « (...) à partir de cette volonté qu'il recherche la résistance, qu'il a besoin de quelque chose qui fasse obstacle. » FP XIV, L.14, §174.

¹⁹⁷ FP X, L.26, §273.

¹⁹⁸ Ibid.

hiérarchisée qu'est la volonté de puissance. À la manière d'un monologue théâtral, la vie se questionne elle-même : « pourquoi faut-il que je sois lutte, et devenir, et finalité, et contradiction?¹⁹⁹ », puis lance son interjection exclamative « Hélas! », avec un soupçon de regret dans la voix, afin d'exprimer sa condition singulière, liée au "drame" de la volonté de puissance.

Or, le passage qui suit de l'aphorisme « De la victoire sur soi » enchaîne avec le caractère créatif de la vie-volonté-de-puissance, en soulignant l'indispensable intervention de la lutte créatrice et destructrice de valeurs dans son champ d'activités. Ainsi, en plus de revenir quelques lignes plus tard avec l'expression signifiante de l'"amour", la vie témoigne intimement « j'ai beau créer, et aimer ce que je crée, il me faut aussitôt devenir l'ennemi de ma créature et l'adversaire de mon amour; ainsi le veut mon vouloir²⁰⁰ ». La vie, contrainte de se surmonter elle-même à l'infini, se voit commander l'inimitié envers sa créature, afin de la dépasser. L'amour, la "vertu qui donne" de la volonté de puissance, doit désormais s'opposer à son interprété antérieur, à sa "création" passée, pour mieux la surmonter. La volonté de puissance, suivant le dynamisme interchangeable du commandement et de l'obéissance, procède ainsi pour la lutte créatrice et destructrice de valeurs, et par surcroît, pour les affects d'amour et d'inimitié. Nécessaire à l'acte créateur, l'évaluation négatrice de la volonté de puissance sur soi, l'entraîne à poser une finalité originale, un sens nouveau et une valeur nouvelle.

Or, suite au dénouement du témoignage de la vie, Zarathoustra revient à l'avant-scène, avec ces "nouveaux enseignements", et envisage le propos radicalement innovateur qu'est, non seulement la naissance et la mort des valeurs, mais leur nécessaire "renaissance" perpétuelle, sur la voie affirmatrice ou négatrice, car « tout travaille à se surmonter sans cesse²⁰¹ ». Comme une roue qui tourne sur elle-même et ne s'arrête pour rien ni personne, la volonté de puissance tournoie éternellement dans le sens de la croissance, et de la décadence, et vice-versa. Ainsi, « en vérité, je vous le dis, bien et mal, notions immuables, n'ont pas d'existence²⁰² », car l'"identité" elle-même est incapable de tenir sa "promesse" de stabilité et souhaite se défilier. Plutôt vouloir toujours devenir "autre", dans le dépassement d'une "identité" fixe et morte, plutôt qu'être cristallisée, égale à soi-même". Ce renouvellement infini de la force, cette impérative contrainte du dépassement de soi, entraîne l'accroissement de puissance des « jugements de

¹⁹⁹ APZ, « De la victoire sur soi », L.II, Ibid.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Ibid.

valeurs²⁰³ » et « théories du bien et du mal²⁰⁴ », en tant que moyens de prédilection d'« exercer la puissance²⁰⁵ ». Les chercheurs du vrai, sont de faux créateurs, non assumés. Leur secret pour la volonté de puissance, leur statut inconscient est celui d'« évaluateurs²⁰⁶ », dont « les cœurs brillent, frémissent et débordent²⁰⁷ ». C'est leur aptitude à évaluer, juger, apprécier les choses qui leur confère cet enthousiasme de prétendu chercheur.

Bref, à la fin du discours du prophète, au sein même de l'aphorisme « De la victoire sur soi », qui dévoile "officiellement" la notion de "volonté de puissance" dans l'oeuvre publiée de Nietzsche, Zarathoustra énonce clairement la lutte créatrice et destructrice de valeurs, en affirmant que « quiconque a la vocation d'innover en matière de bien et de mal commencera nécessairement par détruire et par briser des valeurs²⁰⁸ ». L'interdépendance du bien et du mal, mais surtout, dans le cas échéant, de la destruction et de la création, sonne le glas des sages insignes qui voient leurs illusions morales céder le pas à une volonté d'accroissement de puissance. Ainsi, « la pire méchanceté²⁰⁹ », le mal destructeur, s'incorpore volontiers au bien, à la « bonté suprême²¹⁰ » qu'est l'activité créatrice même. Ce désenchantement induit par la lutte créatrice et destructrice de valeurs de la volonté de puissance, accentue le nihilisme, la destruction à coups de marteau des idoles de la modernité, et fait la lie d'un renversement, d'une réévaluation de toutes les valeurs. Cette grande guerre destructrice et créatrice de la volonté de puissance ouvre certainement de nouvelles perspectives, fait croire à de nouvelles interprétations, car, comme l'affirme Zarathoustra en toute fin d'aphorisme « qu'importe si tout ce qui est fragile vient à se briser contre vos vérités? Il y a tant de demeures à construire encore!²¹¹ »

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Ibid.

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Ibid.

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ Ibid.

1.1.2- « Des contempteurs du corps », *Ainsi parlait Zarathoustra*

Bien qu'il apparaisse au livre I du *Zarathoustra* achevé en 1883, l'aphorisme « Des Contempteurs du corps » emboîte le pas à cette présentation de la volonté de puissance énoncée précédemment dans « De la victoire sur soi » au livre II écrit par Nietzsche en 1884. Or, ce choix que nous faisons de ne pas respecter la chronologie, ce redécoupage consistant à traiter l'aphorisme « De la victoire sur soi » avant « Des contempteurs du corps » se justifie par le désir de "reconstruire" après-coup les extraits du *Zarathoustra* en priorisant les développements explicites de la lutte du commandement et de l'obéissance. Ainsi, le "fil conducteur" de la philosophie nietzschéenne qu'est le corps s'enracine, se lie "naturellement" à la lutte du commandement et de l'obéissance. « Des contempteurs du corps » est l'un des aphorismes les plus discutés dans la littérature secondaire sur Nietzsche en raison des thèmes intrinsèques explicités, ainsi que des puissantes métaphores évoquées, riches en heuristiques de toutes sortes. À l'instar du développement aphoristique dans « De la victoire sur soi », où le prophète s'en prend au début de l'extrait aux "sages illustres", le Zarathoustra de Nietzsche débute son exposé sur le corps par des critiques acerbes à l'endroit des prédicateurs enfantins de l'infériorisation du corps.

Ainsi, suivant l'exposé zarathoustrien, l'enfant judéo-chrétien névrosé, héritier d'une culture idéaliste platonisante, est devenu l'adulte aux tentations spiritualistes, qui affirme pour lui-même, « je suis corps et âme²¹² ». Figé au stage psychosociologique de l' "enfance humaine", son histoire personnelle et collective est figée à des époques traumatisantes d'ignorance, de faiblesse et de peur. Face au besoin d'ivresse mystique quant à l'inconsolable souffrance d'être au monde, il se demande « pourquoi ne parlerait-on pas comme les enfants?²¹³ ». Or, à l'homme qui considère l' "âme" comme une partie du corps, à celui qui n'a pas régressé à des âges antérieurs, mais plutôt "transgressé" la conscience et la "connaissance", à la manière de Zarathoustra, celui-là dit : « Je suis tout entier corps, et rien d'autre²¹⁴ ». S'il existe quelque chose qui s'apparente à ce qu'on appelle une "âme", ce doit nécessairement être une partie du corps.

L'extrait suivant de l'aphorisme concernant le corps, est probablement l'un des plus cités dans la littérature des études nietzschéennes à ce sujet. Dans une courte phrase, Zarathoustra énonce quatre métaphores successives, riches en analogies et en compréhensions de toutes sortes : « Le corps est une grande raison, une

²¹² APZ, « Des contempteurs du corps », L.I, Ibid.

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Ibid.

multitude unanime, un état de paix et de guerre, un troupeau et son berger²¹⁵ ». À cet effet, le corps n'est pas un "dualisme", un troupeau séparé de son berger, à la manière de l'esprit et du corps cartésiens. Le "berger" et son "troupeau" forment une espèce d'"unité", friable et non-permanente, traversée de toutes parts par la volonté de puissance, et ayant une dynamique de son propre genre. La volonté-de-puissance-corps, c'est cette conscience collective "unifiante", qui, aux termes de combats sanglants, instaure une domination généralisée, rallie temporairement l'ensemble de ses troupes, et parvient à un certain équilibre dans ses inimitiés. Ainsi, cette « multitude unanime²¹⁶ » est conduite par une instance dirigeante, couvrant en arrière-fond de nombreux états de guerre et de dispositions momentanées à la paix. Le corps ne laisse pas d'échappatoire, il emmagasine, mémorise et combat, il s'articule avec la pluralité de luttes de la volonté de puissance. Ainsi, Zarathoustra nous entraîne sur ses considérations dévaluées de l'"esprit", comme partie secondaire du corps.

L'esprit n'est que le hochet, le « jouet de ta grande raison²¹⁷ », affirme Zarathoustra. Cette petite raison de l'esprit semble livrée, abandonnée ultimement au commandement de la "grande raison", à la pluralité de volontés de puissance "aux contours incertains" qu'est le corps. De cette façon, la petite raison n'est qu'un instrument, un outil servant à exécuter quelque chose, à mener une opération de détail, et non une finalité en elle-même. Cette métaphore de l'instrument de l'esprit, nous suggère différentes analogies pour la compréhension du corps-volonté-de-puissance. Ainsi, l'homme traversé par la volonté de puissance, "interprète", est "créateur d'interprétations", comme le musicien. L'artiste musicien, producteur de "formes" audibles, de sons, utilise son instrument de musique, afin d'interpréter une "portée" quelconque, ou encore, de composer toute une série de notes, grâce, entre autres, à la maîtrise perfectionnée de son instrument. De la même façon, l'homme utilise son instrument sophistiqué, sa "petite raison" esprit, comme le musicien utilise son instrument de musique pour produire des sons. L'étendue de la maîtrise de l'instrument-esprit varie considérablement, allant de l'interprétation du "virtuose-philosophe", jusqu'au parfait néophyte, arriéré. Or, même si la "petite raison" élargit certaines potentialités d'action, c'est toujours la "grande raison" qui informe la matière, et commande certaines finalités.

Ainsi, suivant le déroulement de l'aphorisme, les détracteurs du corps sont bien peu au fait de ces écarts en lutte de la "grande raison" et de la "petite raison". Zarathoustra prétend que les contempteurs du corps sont plutôt fiers de leur

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Ibid.

pronom personnel "adoré", arborant une insolente forme tonique, en l'occurrence, le "Moi". Grâce à ce pronom souverain, à ce "mot-miroir", renvoyant directement une image d'eux-mêmes, les contempteurs du corps peuvent se gausser sans fin avec le sentiment de s'appartenir au mieux. La "très honorable" première personne du singulier, est le symbole tout azimut de l'"individuation-toute-puissance", de la fausse unité du "je-moi". Elle jouit de l'irrésistible croyance en sa liberté, en sa fiction du choix, ainsi qu'en l'unité d'un sujet supposément en pleine possession de ses moyens. Ce qui constitue en apparence la "personnalité", la "subjectivité" humaine, est une inflation hyperbolique des valeurs modernes, signe manifeste de la décadence d'une culture. À cet effet, Zarathoustra affirme à l'intention du contempteur du corps, « tu dis « moi », et tu es fier de ce mot », mais « ton Soi rit de ton Moi et de ses bonds prétentieux²¹⁸ ». À l'instar de son incommensurable ego, le "Moi" nie l'existence d'une instance de commandement qui lui serait supérieure, celle, en l'occurrence, du « corps et sa grande raison²¹⁹ », ou, autrement dit, du corps-volonté-de-puissance. Le "Moi" refuse de croire, par déni, qu'il succombe dans l'ombre à des forces quasi inaccessibles, et qui le dépassent. L'irrésistible tentation de conserver entièrement le "contrôle" sur les choses, ainsi que l'insupportable sentiment de perte de puissance au profit de forces obscures, conditionnent systématiquement le "Moi" à refuser de croire au « corps et sa grande raison²²⁰ ». Pour sa part, la grande raison agit « comme un Moi²²¹ », elle se "sait", se "sent", autosuffisante. Sans parole, ni langue, au sens réducteur où l'entend le "Moi", elle agit en maître sur son territoire qu'est le corps. Or, en tant qu'outil sophistiqué, faculté intermédiée du corps, l'intelligence n'entrevoit qu'un contenu limité. Et pourtant, les facultés de l'esprit et de l'intelligence ne sont que des mécanismes de défense aiguisés qui résistent, en tant que forces obéissantes auxiliaires, à l'idée de perdre l'"emprise" sur le "sens" et la "finalité" de l'ensemble du corps. Elles sont vaniteusement convaincues de leur suprématie.

Or, le "Soi créateur", comme instance centralisatrice de la volonté de puissance, « s'informe aussi par les yeux de l'intelligence, il écoute aussi par les oreilles de l'esprit²²² », et se renseigne, par toutes les facultés aptes à éprouver une quelconque impression, par toutes les "voies métaphoriques" de chacun des sens. Ainsi, le "Soi" a du flair, le sens de la direction, et se fie à son pif. Il évalue, distingue le "bon" goût du "mauvais", et parvient même à toucher du bout des doigts ce qui apparaît, aux premiers abords, comme "intouchable". Contrairement au "Moi", le choix du pronom personnel réfléchi de la troisième personne du

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Ibid.

²²¹ Ibid.

²²² Ibid.

singulier "Soi", est judicieux, et constitue une métaphore signifiante de la volonté de puissance. L'indétermination du terme renvoi à l'ensemble des instances infraconscientes du corps. Pour désigner la volonté de puissance dans le cas échéant, le Soi a le mérite de ne pas être un "Soi-même", demeurant péjorativement "le même", égal à lui-même. Sans cesse à l'affût, aux aguets, comme un animal prédateur qui guette sa proie, le Soi est volonté de puissance : « il compare, il soumet, il conquiert, il détruit²²³ ». Le Soi créateur compare, évalue, distingue les rapports de forces, mesure le poids, la valeur de toute chose. Or, qu'est-ce qui mérite toute l'attention singulière du "Soi-vouloir-de-puissance" ? Se perçoit-il à la hauteur de la situation ? Est-ce que ce "quelque chose" qui a effleuré l'extrême sensibilité de sa corporéité, de son interpréter singulier, mérite l'appropriation d'un effort de conquête, ou plutôt la destruction pure et simple de ce nouvel irritant ? Le Soi soumet, souhaite à tout prix dominer, car, après tout, suivant l'aphorisme « De la victoire sur soi », c'est le « seul plaisir auquel il ne puisse renoncer²²⁴ ». L'irrésistible sensation d'être hiérarchique supérieur, d'avoir quelque chose sous sa domination, est primordial pour le Soi. Comme le petit enfant qui a main mise sur ses jouets, qui projette sa domination imaginaire sur des objets inanimés, quoiqu'insufflés d'intentions, le Soi créateur-corps invente de près "son monde", transfère perpétuellement à ce dernier ses rapports de commandement et d'obéissance. Prête à perdre, ou à "rentrer bredouille", la volonté de puissance ne se débarrassera jamais de l'incessant exercice de la lutte, quitte à se combattre elle-même, à souffrir d'affects rentrés violemment en soi, à mener une campagne autodestructrice.

Par ailleurs, dans cet aphorisme « Des contempteurs du corps », Nietzsche fait jouer les sens équivoques de la métaphore "raison", afin d'en extirper des significations qui se prêtent à la volonté-de-puissance-corps. C'est pourquoi Zarathoustra affirme qu'« il y a plus de raison dans ton corps que dans l'essence même de ta sagesse²²⁵ », car la capacité d'évaluer est une habileté qui sied beaucoup mieux au corps, qu'à l'instrument limité de l'intellect, de la "petite raison". Comme avec la conception de "grande santé", à la "raison", Zarathoustra y accole le qualificatif "grande", afin d'insuffler "grandeur", sens, et valeur, à une "raison corporelle" qui soit digne de l'ampleur de sa tâche. Ainsi, au concept philosophique "indécidable" de "raison", connaître, juger et agir, passent inévitablement par le corps humain. Quelques pages plus loin, précisément à l'aphorisme « De la vertu qui donne », Zarathoustra déclare que « le corps s'avance, au long de l'histoire, évoluant et luttant sans cesse²²⁶ », tandis que l'esprit

²²³ Ibid.

²²⁴ APZ, « De la victoire sur soi », L.II, Ibid.

²²⁵ APZ, « Des contempteurs du corps », L.I, Ibid.

²²⁶ APZ, « De la vertu qui donne », L.I, Ibid.

est plutôt le « héraut de ses luttes et de ses victoires, il en est le compagnon et l'écho²²⁷ ». En renouvelant métaphoriquement le statut du corps, Nietzsche révèle, par-delà les réductions matérialistes, comment le corps est le territoire interprétatif hiérarchisé de la réalité humaine.

D'ailleurs, si l'on en croit les propos de Nietzsche dans ce fragment posthume composé entre l'automne 1884 et l'automne 1885, l'oeuvre de cette volonté-de-puissance-physiologique suscite à l'interne une pluralité de luttes, permettant de générer des transformations, tant au niveau des « conditions de la hiérarchie et de la division du travail²²⁸ », que des « opérations de détail, et même des troubles de la collectivité²²⁹ ». Ces composantes socio-politiques sont des métaphores qui appartiennent à la physiologie du corps. Ainsi, ce champ lexical de la monarchie suggère des rapports d'assujettissements plus marqués, permet également l'exacerbation d'une multitude de luttes, favorisant ainsi la compréhension des "flux" et "reflux" de la volonté de puissance. Par ailleurs, le sociologisme durkheimien, à l'instar de l'autonomisation des sciences du 19^e siècle, interprète la société à la manière d'un "corps social" dont les différents organes et parties concourent au fonctionnement du tout. Ainsi, hiérarchie, division et interdépendance des rapports de sujétion, des luttes du commandement et de l'obéissance du corps, constituent des éléments essentiels de la métaphore physiologique, de l'intime dynamique de la volonté de puissance. Ils permettent de traduire cette "joute plurielle", la manière dont les « dirigeants dépendent de ceux qu'ils régissent, et comment les conditions de la hiérarchie et de la division du travail rendent possible l'existence des êtres parcellaires et du tout²³⁰ ». Étant donné que les sujets, ceux qui obéissent, poursuivent incessamment la lutte, qu'ils caressent en secret le désir d'incarner un jour les maîtres, et qu'ils conservent farouchement le privilège de dominer des vœux de puissance inférieurs à eux, on peut facilement imaginer que, non seulement ils n'obéiront pas de manière stricte à leurs maîtres, mais qu'ils jouiront d'une marge de manœuvre significative dans l'exercice de leurs fonctions. Mensonges, cachotteries, et falsifications plus ou moins subtiles font partie de la panoplie des résistances inévitables en réponse au commandement. De surcroît, cette lutte mobilisatrice du commandement et de l'obéissance génère nécessairement des frustrations, conflits périphériques ou sous-jacents, rancoeurs, règlements de comptes, trahisons, formations de complots, voire même de révoltes, provenant des multiples volontés de puissance, confrontés à « la délimitation toujours flottante de la puissance²³¹ ». L'instabilité

²²⁷ Ibid.

²²⁸ *FP XI*, L.40, §21.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Ibid.

²³¹ Ibid.

de la puissance du corps, provoque des troubles éminents, quoique relativement communs. Ainsi, l'auto-régulation du corps se fait à travers une forme d'administration des luttes, pouvant mener à un renversement des rapports de forces. Ces éclaircissements, composés par Nietzsche durant la même année de rédaction des livres II, III et IV d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, nous permet tant d'approfondir notre compréhension de l'aphorisme « Des Contempteurs du corps », notamment, en soulignant la préséance des instances infraconscientes.

Ainsi, suivant le propos de Zarathoustra, les pensées et les sentiments n'effleurent qu'en surface le commandement du corps, les bas-fonds du "Soi créateur". En deça de la conscience règne « un maître puissant, un sage inconnu, qui s'appelle le Soi, (...) il habite ton corps, il est ton corps²³² ». Le Soi est maître des lieux, il occupe entièrement le territoire de son corps, le moindre de ses interstices. Seigneur de son domaine, hôte de la volonté de puissance, le Soi est animé par une pluralité de luttes, dont celle du commandement et de l'obéissance. Il possède l'entière licence sur tous les organes assujettis du corps. Il est aussi habité par une espèce d'insaisissable "sage éclairé", qui possède un "être-affecté" supérieur, ainsi qu'une habileté exceptionnelle à interpréter, à évaluer les choses. Le Soi-corps est beaucoup plus avisé dans son interpréter, comparativement aux auxiliaires, aux seconds maîtres inconscients et vaniteux que sont la pensée et la sagesse de l'esprit. Se dominer, se maîtriser, puis occuper comme chef de chantier les multiples travaux du corps, sont des dispositions qui incombent au Soi.

Qu'importent toutes ces impulsions brusques de l'animal indompté du "Moi", de toutes ces envolées prétentieuses et indisciplinées de la pensée. Le Soi ne fait que s'écarter de son but premier, lorsqu'il est entraîné par inadvertance via les caprices du Moi. Et Pourtant, le Soi tient « le Moi en lisière²³³ » et « lui souffle ses pensées²³⁴ », tel un dresseur qui tient fermement un chien en laisse et lui commande sa conduite. Comme chez un acteur pédant, mais néophyte, le "metteur en scène Soi", habité par une vision globale du spectacle, dirige avec autorité le comédien qui a peine à apprendre son texte, et qui ne saisit pas réellement son rôle dans la pièce de théâtre. Même si le Moi oppose une résistance féroce, sa révolte est destinée à l'échec, car il est assimilé et maintenu à distance, par le maître d'oeuvre Soi.

Le Soi commande au Moi de souffrir²³⁵. La pensée, le "complexe du Moi" est projeté par le Soi dans un état de souffrance hors de son contrôle, ce qui l'oblige à

²³² APZ, « Des contempteurs du corps », L.I, Ibid.

²³³ Ibid.

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Le Soi dit au Moi : « Souffre à présent. » Et le Moi souffre et se demande comment faire pour ne plus souffrir – c'est à cela que *doit* servir la pensée.

obtempérer. De façon réactive, comme simple instrument du Soi, le Moi est contraint de remettre en question son propre fonctionnement, de trouver des réponses, ainsi que de formuler des hypothèses au "problème de la souffrance", afin de ne plus jamais souffrir. Mais ce que le Moi et sa pensée n'imaginent pas, c'est l'économie générale du bien et du mal, l'indéniable enchevêtrement de la souffrance et du plaisir. En tant qu'instrument-miroir, omnibulé par son activité, le Moi et sa petite raison sont inaptes à éprouver la distance nécessaire pour entrevoir les projets d'accroissement de puissance du Soi. Un processus semblable se déroule pour la joie, le plaisir²³⁶. Le Moi se fait commander de jouir, puis se gave de plaisir, et souhaite comprendre, trouver les moyens de réitérer cette expérience le plus souvent possible.

Zarathoustra poursuit son exposé sur l'appréciation négative des Contempteurs à l'endroit du corps. Leur "mépris", leur attitude d'indignation, doublé d'un sentiment péjoratif par lesquels les contempteurs du corps s'élèvent au-dessus de ce qui est fort appréciable dans la corporéité, est, d'après Zarathoustra, de même nature que leur "respect". Les mêmes mécanismes évaluateurs de la volonté de puissance se mobilisent dans l'approbation comme dans le blâme, autant dans le sentiment de joie, d'admiration devant ce qu'on juge supérieur, que dans l'affect dépréciatif de condamnation morale. Le corps-volonté-de-puissance est nécessairement investi dans ses évaluations, dans ses attributions de valeur, ainsi que dans les orientations multiples de son vouloir. Pour reprendre tel quel le propos de Zarathoustra, « Je veux dire leur fait à ceux qui méprisent le corps. Leur mépris est la substance de leur respect. Qu'est-ce donc qui a créé estime et mépris, valeur et vouloir ?²³⁷ ». Le Soi créateur est volonté de puissance, il brandit la lutte créatrice et destructrice de valeurs à son avantage. "Conscient" de cette interpénétration du "respect" et du "mépris", de la "joie" et de la "peine", ou encore du "bien" et du "mal", le Soi créateur est le grand maître d'oeuvre, chef d'orchestre d'un accroissement de puissance, de l'imposition du sens et de la valeur. Alors que « tout ce qui vit obéit²³⁸ », et que « tel est l'usage parmi les vivants²³⁹ », « le Soi créateur a créé à son usage le respect et le mépris, (...) la joie et la peine²⁴⁰ ». Ainsi, le Soi commande au corps, autrement dit, s'ordonne à lui-même, émotions, évaluations et valeurs, à travers une pluralité de luttes, finalités et devenir, incapables de se défaire de contradictions éventuelles.

²³⁶ Le Soi dit au Moi : « Jouis à présent. » Et le Moi ressent de la joie et se demande comment faire pour goûter souvent encore de la joie – c'est à cela que *doit* lui servir la pensée.

²³⁷ APZ, « Des Contempteurs du corps », L.I, Ibid.

²³⁸ APZ, « De la victoire sur soi », L.II, Ibid.

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ APZ, « Des contempteurs du corps », L.I, Ibid.

Subséquent dans l'aphorisme, Zarathoustra, pour resituer le rôle de l'esprit dans le corps, compare ce dernier à l'organe typique de préhension et du toucher. La main, comme organe prolongement du corps²⁴¹, sondeur de l'extériorité, est certainement l'un des miracles de l'évolution humaine, l'un des secrets de son développement continu. Le choix du membre du corps humain n'est pas anodin au moment d'exprimer par analogie la formation et l'usage de l'esprit du corps créateur « pour être la main de son vouloir²⁴² », son vouloir de puissance. Grâce à cet outil organique polyvalent, le vouloir-de-puissance-corps est toujours en première ligne, comme un soldat au front. L'esprit, symbolisé métaphoriquement par la main, est l'organe de l'extériorité par excellence, permettant de manipuler, puis d'externaliser concrètement la volonté de puissance. Or, trop habitué au "dualisme" manifeste de ses deux mains, par une séparation stricte d'un hémisphère à l'autre, l'esprit pense exagérément avec la "droite" et la "gauche". À l'instar de la dynamique de la volonté de puissance, l'interpénétration des forces en lutte n'est certainement pas le premier réflexe de l'"esprit-main".

Au dénouement de l'aphorisme, Zarathoustra revient sur le cas des Contempteurs et de leur rapport profondément malsain au corps. À cet effet, le prophète prétend que c'est dans la folie et le mépris du corps de ces Contempteurs que se loge leur renoncement à l'existence et leur volonté d'en finir. Le "Soi" des Contempteurs est entraîné inconsciemment au "*Sui-cide*", il souhaite sa propre mort, l'agonie de "Soi". Ainsi, afin d'échapper à une condition corporelle intolérable, à une économie psychophysiologique à bout de force, le Soi tente en vain de se dépouiller de sa chair, puis de se défaire des considérations terrestres. Or, le « Soi qui veut mourir et se détourner de la vie²⁴³ » n'a plus la force de lutter, donc abdique au jeu, puis condamne la joute dans sa totalité. Résigné à l'abandon, le contempteur décadent du corps se dirige vers un auto-sabotage. D'ailleurs, le Soi est désormais incapable de créer des valeurs, des finalités et des interprétations qui lui permettraient de se surmonter, de s'inventer un avenir, un Soi nouveau. Inapte à créer quelque chose de supérieur à soi, à engendrer son futur commandement, le Soi mène une lutte destructrice contre un Soi antérieur "dépassé", afin d'espérer, à l'instar de la volonté de puissance, « créer ce qui le dépasse²⁴⁴ ». Le Soi commande un créé qui surpasse l'ancien. Si le corps faillit à sa contrainte créatrice, non seulement les forces du commandement sont inefficaces, mais les agents auxiliaires sont dysfonctionnels, voire dégénérants. Le Soi-volonté-de-puissance doit pouvoir créer ce qui le dépasse de manière

²⁴¹ « Le corps créateur a formé l'esprit à son usage pour être la main de son vouloir » APZ, « Des contempteurs du corps », L.I, Ibid.

²⁴² APZ, « Des contempteurs du corps », L.I, Ibid.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Ibid.

affirmatrice, entraînant un accroissement de forces, ou de manière négatrice, en aggravant sa situation, en détériorant ses acquis de puissance. Les considérations temporelles, basement physiques, ont administré le coup de grâce aux contempteurs du corps. Frustrations, blessures et exaspérations constituent pour eux le lot de l'existence terrestre. Désormais rivés sur le monde céleste, ils ne souhaitent plus que rendre l'âme, être "rappelés à Dieu". Pourtant, ce regard hautain des contempteurs, réservé à ceux qui admirent, jouissent et s'épanouissent grâce au corps, dissimule inconsciemment envie et dépit. C'est ce même regard qui caractérise ce que Zarathoustra appelle "Les Tarentules", qui font l'objet du troisième aphorisme de la tâche affirmatrice de la lutte du commandement et de l'obéissance.

1.1.3- « Des tarentules », *Ainsi parlait Zarathoustra*

Le développement de la lutte du commandement et de l'obéissance fait ainsi halte au deuxième livre d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, avec l'aphorisme « Des tarentules », afin d'éclaircir la notion phare de "hiérarchie" dans la philosophie nietzschéenne. Or, cet exposé passe par la fidèle rhétorique nietzschéenne de l'opposition, où le Zarathoustra débute par faire l'incontournable procès de la décadence, des "tarentules".

En psychologue raffiné et subtil, Zarathoustra sonde tous les racoins de la décadence de l'âme faible. Ainsi, il soutient que lorsque le "faible-tarentule" est habité, dans la plus grande intimité de son être, par l'affect de la vengeance, il déverse toute la violence refoulée des défaites de son passé, afin de paralyser autrui. La tarentule n'est pas seulement la "victime" décadente suscitant de la pitié, mais incarne une véritable menace au sein des rapports en lutte de la volonté de puissance. De même, la morsure de l'araignée, cette contre-attaque poison issue des tourments de la rancœur de cette dernière, consiste à reconduire à l'endroit de son "agresseur", le même traitement nocif d'introjection de l'impossible idéal d'égalité, de l'horrible sentiment d'impuissance qui lui incombe. Ainsi, l'ancien "agresseur" de la tarentule, le "fort", désormais "victime" de cette décharge culpabilisante insidieuse, est dorénavant imputable de l'échec égalitaire passé, et "injustement" responsable de l'impossible devoir d'instauration de cet idéal. Dès lors, la honte se transmet comme la peste, et avec ses effets rétroactifs. Le fort est pris au piège, rongé par la honte et la culpabilité. Il croit, à l'instar du faible, qu'il est intimement responsable de toute sa souffrance, et par surcroît, de celle des autres.

Par ailleurs, afin de déjouer le langage insidieux des tarentules, Zarathoustra oppose son langage métaphorique de la parabole, au verbe arachnéen, en affirmant « je vous parlerai donc en parabole, vous qui donnez le vertige aux âmes, prédicateurs d'égalité²⁴⁵ ». Dans la mise en page configurée par Geneviève Bianquis dans l'aphorisme « Des tarentules », la forme *italique* est réservée au terme signifiant d' "égalité". Par d'éloquents guillemets, le langage idéaliste et rationaliste issu de la tradition philosophique est "mis entre parenthèses", car désormais il n'a plus la préséance dans le propos. Conscient de la subtilité des pièges langagiers, Nietzsche présente une mise en scène toute autre, celle de l'araignée et de sa caverne.

²⁴⁵ *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des tarentules », L.II, Ibid.

Ainsi, à l'instar d'une langue métaphorique déliée, les mille et une cachettes de la tarentule sont noircies par la rancune, le mensonge et la vengeance des bas-fonds de son âme. Suivant l'histoire personnelle et philosophique de Nietzsche, Zarathoustra est informé, sensible aux affects tout en bas de l'échelle des humeurs, car il réitère cette plongée abyssale, suivie d'une remontée fortifiante, dans le gouffre décadent de la volonté de puissance. Les prédicateurs d'égalité font écumer de leur ventre, un fil collant et visqueux qu'il nomme "égalité", ou encore, "justice". Leur sang d'encre a longuement généré une toile épaisse, entraînant de nombreux insectes, dont « les mouches de la place publique²⁴⁶ », dans leur cercle vicieux. Les tarentules luttent pour une doctrine contraire à celle du Zarathoustra, car, pour ce dernier, « *délivrer l'homme de toute pensée de vengeance*²⁴⁷ » est « le pont qui mène aux plus hauts espoirs²⁴⁸ ». Le lettrage italique particulièrement signifiant refait surface, dans cette aspiration gonflée d'espoir de Nietzsche-Zarathoustra, de "surmonter" l'affect de vengeance humain. Or, les tarentules, prédicateurs d'égalité, ces prétendu-juges aux cœurs meurtris, ne veulent que « se venger et injurier tous ceux qui ne nous sont point semblables²⁴⁹ ». Cette haine de la différence, de l'inégalité et de la hiérarchie, est symptomatique d'une haine envers eux-mêmes, ainsi qu'envers la vie-volonté de puissance.

Zarathoustra pointe à bon escient l'éminente jalousie et rancune des tarentules envers tout ce qui est "fort" et "différent". Les tarentules n'acceptent aucune différence de puissance, aucun écart, car chacune d'entre elles est habitée par un puissant complexe d'infériorité, rappelant sa médiocrité caractéristique. Le "commandeur-agresseur" actuel, ou passé, est haï à un point tel, où les tarentules affirment le précepte « nous poursuivrons de nos cris tous ceux qui détiennent la puissance²⁵⁰ ». Dû à leur nature décadente, elles ne sauraient que faire d'un accroissement de puissant affirmateur, même si elles avaient l'opportunité de l'acquérir. Leur schéma d'"attitude" et de "comportement" est gangrené de rancœur jusqu'à la moelle, trop étendu pour espérer un quelconque renversement de "pathos". Or, à l'instar de toute volonté de puissance, un besoin de domination s'impose aussi chez la tarentule, alors que sa « folie tyrannique de l'impuissance réclame à grands cris l'« égalité »²⁵¹ ». Cette "folie tyrannique" découle de la même pulsion primitive de la volonté de puissance qu'est l'imposition dominatrice d'un certain "interpréter" sur la réalité.

²⁴⁶ APZ, « Les mouches de la place publique », L.I, Ibid.

²⁴⁷ APZ, « Des tarentules », L.II, Ibid.

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid.

Subséquemment, la volonté de puissance décadente génère un commandement insidieux chez la tarentule, alors que cette dernière se drape des "noms" les plus vertueux. La revendication du vouloir de puissance est possiblement caustique depuis plusieurs générations, car la petite histoire de décadence de la tarentule, sa paranoïa d'éternelle persécutée, vengeresse contre ciel et terre, se perpétue également chez sa descendance. Ainsi, la jalousie rentrée fait violence au corps et alimente l'impérissable feu de la vengeance. D'un point de vue généalogique, pour Zarathoustra, le "fils" est l'émissaire de la charge négatrice de la volonté de puissance inconsciente du "père", voire même de l'accumulation décadente de toute sa lignée. La volonté réactive issue de l'ascendance clame son affranchissement dans les générations ultérieures, car « ce que le père a refoulé en lui, le fils l'exprime en paroles²⁵² ». Dans cette psychophysiologie de la volonté de puissance, les instances du corps et les mécanismes de défense du refoulement cohabitent. L'envie permet aux tarentules de canaliser leurs énergies dans une froideur et une subtilité digne d'un habile serpent au service d'un maître de la mauvaise conscience. Elles n'ont pas le sens de la mesure, elles « vont toujours trop loin²⁵³ » dans leurs réflexions tendancieuses, « et leur lassitude finit par aller s'endormir dans la neige²⁵⁴ », comme un soldat russe durant la campagne de Napoléon. La tarentule demeure insatisfaite des services de la pensée pour assouvir sa vengeance et trouve refuge dans son propre découragement, dans le laisser-aller d'une lente agonie. Barricadée envers et contre tous, ses décharges de puissance se retournent contre elles-mêmes et l'égratignent jusqu'au cœur.

C'est sous la mascarade des éloges et de la flagornerie des tarentules que se dissimule l'intention de paralyser l'ennemi par le venin de la vengeance, et l'espérance de jouir du bonheur de « s'ériger en juges²⁵⁵ ». Alors que « l'instinct de punir est puissant²⁵⁶ », la tarentule incarne successivement "la victime, le juge et le vengeur de sa propre loi", pour reprendre l'expression de l'aphorisme « De la victoire sur soi ». La tarentule est une victime de mauvaise foi qui affirme un jugement légitimé par sa propre justice, pour ensuite affiler sa lame de bourreau. Les tarentules ont renversé le rapport de forces, elles « se nomment eux-mêmes les bons et les justes²⁵⁷ », et « pour être des pharisiens il ne leur manque que – la puissance²⁵⁸ ».

²⁵² Ibid.

²⁵³ Ibid.

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ Ibid.

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ Ibid.

²⁵⁸ Ibid.

Or, suivant les développements de l'aphorisme, Zarathoustra prend soin d'établir ses distances en protégeant sa doctrine des prédicateurs d'égalité que sont les tarentules. Il redoute au plus haut point le mensonge caractéristique de leurs éloges, dépourvu de valeur pour les instincts affirmateurs de la vie, alors que les tarentules se tapissent dans l'obscurité pour faire l'éloge hypocrite de la "lumière". Les tarentules sont en compétition malsaine avec de plus grands prêcheurs de mort et d'anéantissement que sont "ceux qui détiennent le pouvoir". Pourtant, comme des girouettes, c'est leur vengeance contre les puissants qui les garde constamment en haleine, car « s'il en était autrement, les tarentules changeraient de doctrine²⁵⁹ ». Les tarentules sont d'anciens brûleurs de sorcières et chasseurs d'hérétiques qui trouvent à médire sur l'ensemble de l'existence.

Zarathoustra réitère une fois de plus dans l'aphorisme son souci de distance avec les tarentules et affirme que « la justice me dit, à moi, que les hommes ne sont pas égaux (...) Et il ne faut pas qu'ils le deviennent!²⁶⁰ ». Cette justice zarathoustrienne d'un tout autre ordre que celle des tarentules, ou encore des autres "modernes", formule des prescriptions au sujet du maintien et de l'entretien des inégalités parmi les hommes. Le prophète enchaîne avec une interrogation qui vient appuyer la nécessité de tenir un tel langage, ainsi que l'impossibilité d'"en tenir un autre", à ce sujet. Les volontés-de-puissance-hommes n'ont absolument rien d'"égaux", et ne doivent surtout pas tendre à le devenir. Par ailleurs, Zarathoustra s'empresse de lier son « amour du Surhumain²⁶¹ » à cette formulation précise de son discours, qu'est l'impossibilité de tenir un "autre langage" que celui de l'inégalité et de la hiérarchie, langage qui "casse en deux l'histoire du monde", et commande un avenir complètement renversé.

Toujours par amour du Surhumain, porté par les visées affirmatrices de la volonté de puissance que sont le dépassement de l'homme, Zarathoustra arpente, dessine des voies pavées par la hiérarchie sur « des milliers de ponts et de passerelles que les hommes monteront à la conquête de l'avenir²⁶² ». Successivement, le grand amour généreux de Zarathoustra recommande qu'il y ait entre les hommes « de plus en plus de guerre et d'inégalité²⁶³ ». Aux prescriptions "morales", aux devoirs d'inégalité et de hiérarchie s'ajoute celui de la lutte, permettant d'envisager des horizons et des voies interprétatives nouvelles pour la volonté de puissance. Ainsi, les plus grandes perspectives humaines de la volonté de puissance doivent s'accompagner d'un accroissement continu de luttes et d'inégalités, et, par surcroît,

²⁵⁹ Ibid.

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ Ibid.

²⁶² Ibid.

²⁶³ Ibid.

de hiérarchies. Zarathoustra enchaîne en affirmant que c'est « pour des nécessités de lutte²⁶⁴ » que les hommes « inventeront des images et des fantômes²⁶⁵ » qui « leur serviront à se livrer les uns aux autres les batailles suprêmes²⁶⁶ ». Avec l'apologie de la lutte, on voit poindre à l'horizon la thématique des valeurs, leur éventuelle destruction, renversement, puis création renouvelée. Dans ce fragment dense, métaphorique et concis, Nietzsche lie habilement ses conceptions philosophiques, sans rupture aucune. Zarathoustra intervient, par ces vocables métaphoriques, afin d'illustrer le recours à de nouvelles valeurs, à la fois puisées dans les "fantômes", les ruines d'anciennes valeurs de l'histoire humaine, ainsi que dans la création d'images évocatrices. Ainsi, ces symboles et images mobilisent les forces, hypostasient les multiples flux et reflux de valeurs, au service d'une pluralité de luttes de la volonté de puissance. Les souvenirs qui hantent la mémoire d'une collectivité, comme celui d'un personnage fantomatique du passé, seront autant d'images, mais sur surtout, d'"affects" communs cristallisés, instrumentalisés par des luttes axiologiques pour l'accroissement de puissance.

Ainsi, les valeurs renouvelées de « bon et mauvais, riche et pauvre, noble et croquant²⁶⁷ », ainsi que « tous les autres noms de valeurs sont autant d'armes et d'emblèmes cliquetants qui doivent aider la vie à se surpasser sans cesse²⁶⁸ », bref, à réaliser, ni plus ni moins, le déroulement de la volonté de puissance. Ces armes et emblèmes sont autant d'oppositions qui servent la pluralité des luttes de la volonté de puissance. Contrainte de se surmonter elle-même à l'infini, la vie, facilitée par une multitude de hiérarchies, « se construit des arches et des degrés²⁶⁹ », afin d'envisager les choses à *distance*. Pour s'élever sans cesse, puis se surmonter, « il lui faut l'altitude, il lui faut aussi des degrés, et la résistance qu'opposent les degrés à ceux qui les gravissent²⁷⁰ ». Or, « à côté de l'ancre de la tarentule²⁷¹ » s'érige un ancien sanctuaire de valeurs qui mobilisaient les forces de jadis. On peut présumer que l'ancre de la tarentule symbolise la longue décadence historique des valeurs conduisant à la modernité. Nietzsche, auteur de *La naissance de la tragédie*, penseur admiratif des pré-socratiques, dont le philosophe Héraclite, prétend que l'antique sanctuaire de valeurs qui précède l'ère de la tarentule, exprime, à l'instar de la volonté de puissance, « la plus frappante des paraboles, c'est que toute beauté comporte lutte et inégalité, guerre et

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ Ibid.

²⁶⁸ Ibid.

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Ibid.

puissance et tyrannie²⁷² ». Dès lors, la culture grecque ancienne, avec notamment sa mythologie, cosmologie et philosophie, avait cerné cette dynamique de la lutte. Inscrite au cœur des rapports humains, « la divine beauté de ces voûtes et de ces arceaux qui luttent et se brisent les uns contre les autres²⁷³ » pousse Zarathoustra à affirmer que « dans la même beauté, soyons ennemis aussi, mes amis²⁷⁴ », « élançons-nous divinement les uns *contre* les autres²⁷⁵ ». Incapable de tenir un tel discours, la tarentule clame sa vengeance à travers son souci de justice. Elle ne peut accepter l'assertion supposément "contradictoire" que l'on peut être à la fois "bon" et "méchant", "ami" et "ennemi". Ainsi, Zarathoustra surmonte souverainement la morsure divine de la tarentule et renouvelle considérablement sa doctrine à travers son aphorisme. Cet extrait « Des tarentules » est majeur pour la suite de notre mémoire, car non seulement Nietzsche-Zarathoustra introduit la dynamique décadente de la volonté de puissance avec la métaphore de la tarentule, mais révèle également l'omniprésence de la lutte, de la hiérarchie, des conflits, inégalités et injustices, dans l'ensemble des aléas de la volonté-de-puissance-vie.

²⁷² Ibid.

²⁷³ Ibid.

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ Ibid.

1.1.4- Résumé et conclusion partielle de la tâche affirmatrice de la lutte du commandement et de l'obéissance

« De la victoire sur soi » couvre la première des trois parties de la tâche affirmatrice de la lutte du commandement et de l'obéissance. Le traitement de cet aphorisme est certainement le plus long et le plus dense de notre mémoire, car il ouvre, voire enfonce, un grand nombre de portes, et contient une multitude de propos en germes destinés aux parties ultérieures du mémoire.

En début d'aphorisme, Nietzsche décoche des critiques acerbes à l'endroit de l'activité prétendument savante des "sages insignes", puis affirme la "volonté-de-connaissance", comme "volonté-de-puissance". Ainsi, ce "traitement choc" de l'esprit, administré par les sages insignes pour "arranger" la "réalité", la réduire, ainsi que la transformer arbitrairement, n'est qu'une voie détournée du vouloir-de-puissance de ces derniers. Pour Zarathoustra, il s'avère nécessaire de décortiquer dans le détail cette "volonté-de-connaissance" comme une manifestation, une forme particulière de la volonté de puissance. Ainsi, cette analyse de la volonté de puissance, en tant que "volonté de connaissance", en plus d'ouvrir de nouvelles interrogations, ainsi que des pistes inentamées de recherches, gagne en éclaircissements de la volonté de puissance, grâce à l'usage varié de métaphores, procédés linguistiques et champs lexicaux sur, entre autres, la "vie", la "nature du vivant", et l'"animalité". Or, l'aphorisme « De la victoire sur soi », débute et se conclut par l'intervention nécessaire de la lutte créatrice et destructrice de valeurs. La création de valeurs morales est comparable à la mise à l'eau d'une petite embarcation fluviale dans laquelle trônent, solennelles et emmitouflées, de fragiles valeurs, projetées à la dérive, et destinées à périr. Sur les voies du maître de la métaphore Nietzsche, notre "épreuve du texte", notre analyse du philosophe nietzschéen, bénéficie de l'usage d'expressions métaphoriques variées. À défaut de faire nous-mêmes un usage multiple de la métaphore, nous risquons d'être infidèle au texte et de traduire Nietzsche dans une langue "étrangère", à la manière d'un "sage insigne".

Subséquent, les relations de la volonté de puissance, et par extension, du vivant dans son ensemble, sont principalement caractérisées par les deux pôles de la lutte du commandement et l'obéissance. Elles maintiennent une étendue d'application élargie à tout phénomène vivant, qu'il soit physiologique, psychologique ou culturel. En effet, alors que « tout ce qui vit obéit²⁷⁶ » et que

²⁷⁶ APZ, « De la victoire sur soi », Ibid.

toute composante de la réalité « est contrainte de se surmonter soi-même à l'infini²⁷⁷ », tout organisme obéit minimalement à une forme ou une autre de "commandement". Certains ont la force de se donner à eux-mêmes des commandements, tandis que les autres subissent les commandements de vouloirs-de-puissance étrangers. Or, ce diktat est commun pour l'ensemble du vivant, il est de l'ordre de l' "usage" pour tous les organismes : « Or partout où j'ai trouvé de la vie, j'ai entendu parler d'obéissance. Tout ce qui vit obéit. Et voici le deuxième point : on commande à celui qui ne sait pas s'obéir. Tel est l'usage parmi les vivants²⁷⁸ ». Ainsi, l'obéissance est profondément usuelle, constante, par delà les frontières d'"intérieurité" ou d'"extériorité" de la volonté de puissance. L'obéissance n'est pas un signe de faiblesse, et ce, à tous les degrés hiérarchiques, tant la qualité du vouloir-de-puissance, "affirmateur-fort", ou "décadent-faible", dépendent du type d'obéissance, du genre de réponse contraignante de la volonté de puissance. La réponse du "fort" au commandement nécessite davantage de souffrances, différenciations et complexités, afin de s'élever, de se perfectionner dans le dépassement de son vouloir-de-puissance. Émettre, formuler à "soi-même" des commandements, constitue une maîtrise plus complexe pour le surmonter de soi, que la simple "obéissance-réactive", adaptative aux commandements de vouloirs-de-puissance supérieurs et étrangers. En effet, « commander est plus difficile qu'obéir²⁷⁹ », mais obéir constitue toujours aussi une lutte, où les parties "faibles" conserveront indéfiniment le désir, non seulement d'incarner un jour le "maître", mais de commander aussi, par compensation, à des parties inférieures. À l'instar de la tâche hautement affirmatrice réalisée par Nietzsche dans l'aphorisme « De la victoire sur soi », notre analyse multiplie les exemples éminemment singuliers, issus de l'histoire, de la littérature, ou encore, de la culture grecque antique, suivant les images singulières de Zarathoustra. Parmi les quelques exemples d'analogies métaphoriques exprimant la subtilité des rapports de forces, ainsi que le langage mytonymique nietzschéen de la volonté de puissance, nous retrouvons le théâtre classique grec, le récit de *l'Iliade* d'Homère, l'épopée du conquérant Jules César, la pièce de Molière *Don Juan*, *Les liaisons dangereuses* de Pierre Choderlos de Laclos, les tournois de combattants, ainsi que la métaphore du tribunal militaire. Suivant les aléas de l'aphorisme, nos explications suivent les contours métaphoriques de la tâche affirmatrice de la volonté de puissance. Alors que l'aphorisme « De la victoire sur soi » constitue un moment charnière de la lutte du commandement et de l'obéissance, il se conclut par un extrait significatif sur la lutte créatrice et destructrice de valeurs. Nietzsche exprime alors qu'il est nécessaire l'acte créateur, de commencer par détruire des valeurs. Ainsi, il est

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ Ibid.

²⁷⁹ Ibid.

indispensable au créateur de détruire et de mettre à sac les valeurs anciennes, de laisser le barbare en lui démantelant Rome, car « il y a tant de demeures à construire encore !²⁸⁰ ».

À l'aphorisme « Des Contempteurs du corps » qui suit dans notre parcours la tâche affirmatrice, Nietzsche, fidèle à ses habitudes de duel rhétorique pour se mettre en train, adresse de virulentes critiques aux "détracteurs" du corps, aux "âmes de "fidèles" en régression, qui ont le corps en dépit. Or, Zarathoustra prétend que l'"âme" n'est qu'une partie du corps, puis affirme « je suis tout entier corps, et rien d'autre²⁸¹ ». Le corps est "tout entier" volonté de puissance, et revêt les métaphores de « grande raison, multitude unanime, un état de paix et de guerre, un troupeau et son berger²⁸² ». Ainsi, alors que l'esprit n'est que le "petit instrument" de la "grande raison" du corps, l'homme croit faussement à la souveraineté de sa "conscience", de son "Moi", sur le corps. Or, le "Soi créateur", l'instance affirmatrice de la volonté-de-puissance-corps, se joue du "Moi" et de ses bonds prétentieux. L'activité inconsciente du corps, traversée par une pluralité de luttes, commande "douleurs et plaisirs", instrumentalise les "organes secondaires", pour parvenir à ses fins, à un accroissement de puissance. Ainsi, ce n'est qu'en extirpant sens, valeur et interprétation des métaphores nietzschéennes de l'aphorisme « Des Contempteurs du corps », que se révèle la richesse et la densité du propos du corps. Ainsi, jouet, miroir, troupeau, animalité, prédation, musicien, monarchie, politique, etc., constituent des termes imagés, profondément heuristiques, que nous utilisons afin d'explicitier les contenus philosophiques du corps-volonté-de-puissance.

Finalement, concluant avec brio la tâche affirmatrice zarathoustrienne de la lutte du commandement et de l'obéissance, l'aphorisme « Des tarentules » propose l'extraordinaire métaphore de l'"araignée" pour décrire l'esprit "décadent", vengeur par excellence. Suite aux développements énoncés dans l'aphorisme « De la victoire sur soi » sur les aléas de la lutte du commandement et de l'obéissance, ainsi que ceux évoqués par la prédominance des instances inconscientes du corps-volonté-de-puissance dans « Des contempteurs du corps », « Des tarentules » vient clore la boucle, vient souder le propos des deux aphorismes antérieurs grâce aux aspects pluriels des luttes, inégalités et hiérarchies foncières à la volonté de puissance. Suivant sa fidèle "démonstration" par la lutte, Zarathoustra démasque les affects introjectés de honte, de vengeance et de frustrations, en y opposant le nouveau langage de la parabole. Zarathoustra affirme un verbe imagé "anti-idéaliste" face à l'impuissance vampirisée du

²⁸⁰ Ibid.

²⁸¹ APZ, « Des contempteurs du corps », L.I, Ibid.

²⁸² Ibid.

langage de la tarentule. Ainsi, on découvre dans « Des tarentules » les multiples stratégies de la décadence, du pôle résigné de l'obéissance à lutter contre la volonté de puissance affirmatrice. Invectiver le fort de fausses responsabilités, d'affects culpabilisants de "justice", d'"égalité" et de "pitié", constitue un stratagème victimisant efficace. Or, derrière ces "petits tribunaux" manipulateurs de la décadence, Zarathoustra fait non seulement l'apologie des luttes, mais souligne la nécessité de protéger et de favoriser les traits caractéristiques de "différence", d'"inégalité" et d'"opposition" parmi les hommes. Subséquemment, l'accentuation des guerres, inégalités et hiérarchies constitue la voie de la destruction et de la réévaluation de toutes les valeurs, où les inimitiés sont toniques, fortifiantes et garantes de la volonté de puissance affirmatrice.

1.2- La lutte du commandement et de l'obéissance : La tâche négatrice

1.2.1- *Par-delà bien et mal*, aphorisme 257

L'aphorisme 257 débute la neuvième partie de *Par-delà bien et mal*, consacrée à l'une des questions centrales de la lutte du commandement et de l'obéissance dans la philosophie de Nietzsche, « Qu'est-ce qui est aristocratique ? ». Ainsi, dès le commencement de l'aphorisme, Nietzsche favorise une proximité peu commune avec son destinataire. À l'instar de la tâche négatrice de son œuvre, le philosophe se "délassé"²⁸³ bel et bien par un premier paragraphe de style vindicatif. Sans détour, dans un langage philosophique expéditif, quasi familier, Nietzsche affirme que, jusqu'à ce jour, tout dépassement humain, quel qu'il soit, a été le produit d'une société hiérarchique, et « qu'il en sera toujours ainsi »²⁸⁴. Cela constitue une assertion forte pour la volonté de puissance que d'affirmer que de tout temps, et "pour de bon", l'intervention d'une culture aristocratique hiérarchisée est nécessaire à l'élévation de l'être humain. Contrairement au détail poétique zarathoustrien composé à mille lieux au-dessus de son époque, Nietzsche annonce d'entrée de jeu, d'un ton absolument libérateur, les développements ultérieurs de l'aphorisme, en soulignant la préséance fondamentale de la hiérarchie, des inégalités et de la différence foncière d'un homme à l'autre. En rupture complète avec la pensée égalitariste moderne, la culture hiérarchique, en plus de prôner une pluralité de degrés permettant de différencier la valeur d'un homme par rapport à un autre, a besoin « d'une forme quelconque d'esclavage »²⁸⁵, afin de parfaire son art du surpassement humain. Autrement dit, l'ensemble du corps social se divise en fonction du commandement et de l'obéissance. Des groupes de constitution différente, profondément inégalitaires, mènent une incessante lutte pour la domination, soit par l'exercice du commandement, du maintien à distance d'une classe inférieure afin de mieux s'élever, soit par celui de l'obéissance, en parasitant de mille et une façons la puissance des énergies supérieures, et ce, afin d'entreprendre un renversement du rapport de forces. Or, « sans le désir passionné de distance que développe une différence irréductible entre les classes »²⁸⁶, ainsi

²⁸³ Nous faisons référence au commentaire de Nietzsche dans *Ecce Homo* à propos de *Par delà bien et mal*, une œuvre post-Zarathoustra que le philosophe considère comme un ouvrage de "délassement". *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres, Par-delà bien et mal », *Ibid*.

²⁸⁴ *PBM*, §257.

²⁸⁵ *Ibid*.

²⁸⁶ *Ibid*.

que « son exercice constant de l'obéissance et du commandement²⁸⁷ », notamment par l'exploitation de ses sujets obéissants, l'homme n'aurait pu développer à son avantage cet affect singulier de la volonté de puissance. La lutte du commandement-obéissance se démultiplie au gré des différenciations sociales, puis structure l'ensemble de la culture. Aussi contradictoire que cela puisse paraître, bien que la lutte engendre une multitude de divisions, elle lie également d'une infinité de façons. À cet égard, les oppositions engendrées par la volonté de puissance incluent la possibilité d'un renversement de la lutte du commandement et de l'obéissance, où le retournement progressif des pôles croissants et décadents conduisent, par exemple, à la dégénérescence du maître aristocratique, comparativement à la montée appropriatrice de puissance de l'esclave.

L'ascension méritocratique du surmontement de l'homme-volonté-de-puissance n'est possible qu'à la suite de la génération d'une culture aristocratique-hiérarchique, qui croit d'emblée à la pluralité de degrés inégaux, où chaque homme ne trouve aucune équivalence chez un autre, en raison de l'inégalité, de la différence radicale qui le caractérise. Cette société hiérarchique, composée de maîtres aristocrates à sa tête, et permettant l'ascension d'un certain type d'hommes, nécessite « une forme quelconque d'esclavage²⁸⁸ », d'exploitation, où certaines couches d'hommes constituent les soubassements sociaux sur lesquels d'autres s'appuient dans leur élévation. Le « désir passionné de distance²⁸⁹ », cet "être-affecté" particulier, éprouvé par la caste dirigeante des maîtres d'une culture, leur confère d'emblée une différence supérieure, en qualité d'homme, par rapport aux autres classes, ainsi que la "légitimité morale" d'instrumentaliser à leur guise les individus inférieurs. Les maîtres de la caste dirigeante d'une telle culture sentent le bien-fondé de leur supériorité et appréhendent leurs sujets, leurs instruments, comme un vaste chantier générateur de soutien à leurs expansions de puissance. C'est le désir passionné de distance, la tendance à profiter des faiblesses d'autrui, ainsi que l'art hautement perfectible du commandement et de l'obéissance, qui permettent « le dépassement continu de l'homme par l'homme²⁹⁰ », l'affection amplifiée de la volonté de puissance, la « mystérieuse passion qui aspire sans cesse à l'élargissement de l'âme, à engendrer des états toujours plus élevés, plus rares, plus lointains, plus amples et de contenus plus riches²⁹¹ ». En rupture complète avec la pensée égalitariste, l'idéologie philosophico-humaniste, ainsi que les théories anarchistes, Nietzsche affirme l'intime liaison entre la hiérarchie et

²⁸⁷ Ibid.

²⁸⁸ Ibid.

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ Ibid.

²⁹¹ Ibid.

l'élévation de l'homme, entre la hiérarchie et la « mystérieuse passion²⁹² » de la volonté de puissance.

Ainsi, les conditions de possibilité d'avènement d'une société aristocratique permettant l'élévation de l'homme par la volonté de puissance sont dures. Nietzsche, conscient de la gravité de son propos, met le lecteur contemporain en garde par une rhétorique d'avertissement : « la vérité est dure²⁹³ ». Il ajoute même qu'il faut regarder « froidement²⁹⁴ » la généalogie, les origines de toute civilisation supérieure ayant pu s'enraciner sur terre. Cette mise en garde littéraire annonce quelque chose d'hautelement subversif. Subséquemment, Nietzsche affirme qu'aux premiers balbutiements de la formation d'une culture aristocratique, des hommes encore proches de la nature, des "barbares", commandés par leurs appétits inentamés de puissance, assimilés à des volontés de puissance « incarnées²⁹⁵ », ainsi que traversés par un goût vorace pour leur proie, « se sont jetés sur des races plus faibles, plus policées, plus paisibles, des races soit commerçantes, soit pastorales, ou sur de vieilles civilisations usées²⁹⁶ ». Des hordes de barbares ont littéralement agressé violemment des races, des groupes ethniques plus "civilisés", plus pacifiques, portés sur le commerce, ou encore sur la spiritualité. Aussi, ces barbares ont pu s'approprier de vieilles cultures en dégénérescence, certainement sur leur déclin, qui gaspillaient leurs dernières ressources en coups d'éclats mortels, à l'instar de la chute de l'Empire Romain d'Occident, pour prendre un exemple célèbre. Ainsi, cette proposition anthropo-sociologique de Nietzsche suit la logique des activités primitives agressives de la volonté de puissance, appliquée au vivant dans son ensemble, de l'infime organisme biologique, jusqu'au complexe macro de la culture.

Nietzsche désigne originellement la caste aristocratique comme la caste des barbares. Leur supériorité hiérarchique n'est pas strictement physique, mais s'inscrit dans une psychophysiologie beaucoup plus riche, dans une espèce de "grande santé" du corps, pour reprendre une expression chère à Nietzsche, qui n'a absolument rien à voir avec la vision moderne appauvrie, voire méprisée du corps. C'est leur force spirituelle, leur art sacré d'accorder sens et valeur aux choses, à travers l'exercice hautement perfectible de la distance, qui confèrent puissance et domination aux barbares-aristocrates. Leur sens aigu de la hiérarchie les place en position de force pour l'exercice de la lutte du commandement et de l'obéissance. L'élévation et l'élargissement de leur type humain se manifestent à tous les

²⁹² Ibid.

²⁹³ Ibid.

²⁹⁴ Ibid.

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ Ibid.

niveaux dans l'exercice pluriel de la lutte. Habité de belle et bonne façon, par cet art subtil de la violence et du combat, le barbare-aristocrate a su bénéficier d'une culture hiérarchisée, commandant le mode de vie et les affects adéquats à l'élévation d'un certain type d'homme.

Or, la fabrication culturelle, psychophysiologique, d'hommes supérieurs, est un processus pouvant historiquement se renverser. Dans les «notes et variantes» à la page 385 des *Oeuvres complètes de Nietzsche* de Colli et Montinari, ces derniers ont ajouté la copie d'un court extrait que Nietzsche avait autrefois fait parvenir à l'imprimeur de *Par delà bien et mal*, afin de l'ajouter tout juste à la suite de l'aphorisme 257. Or, juste avant la publication officielle de l'ouvrage, Nietzsche avait fait retirer cet ajout par l'éditeur. Colli et Montinari ont répertorié cet extrait dans leurs archives sur Nietzsche. Ce passage, intitulé « L'humanisation de tels barbares », exprime le long processus historico-physiologique du renversement des barbares-aristocrates, par la caste des esclaves. Ainsi, ce passage est fort instructif, car on sait que chez Nietzsche, la volonté de puissance, l'élévation de l'homme, est favorisée par une certaine quantité de souffrance, par un environnement hostile, stimulant l'organisme à son dépassement. Or, inconsciemment, à la suite d'une relative fixation des rapports de forces au sein des différentes classes, les instincts barbares, ayant antérieurement conquis, dominé et possédé toute une culture par appétit de puissance, s'approprient désormais des « vertus plus humaines²⁹⁷ », sont tentés d'épouser les charmes nouveaux de ces états d'âmes sensibles, dans un climat d'affaiblissement et d'adoucissement des mœurs. Ainsi, même si l'aristocrate poursuit son travail de culture en sublimant l'extraordinaire violence-caractéristique de sa spiritualité dans les divers champs de la civilisation, il parvient finalement au point névralgique d'inflexion, où il accentue son déclin, dégénéralisant progressivement à l'avantage du faible, de l'opprimé et de l'esclave. De cette façon, « dans la mesure où ceux-ci sont traités avec plus de douceur, plus d'humanité et où par conséquent ils prospèrent mieux physiquement, le barbare se développe en eux, (...) qui, un jour, se sent assez fort pour se défendre contre ses maîtres humanisés, c'est-à-dire amollis²⁹⁸ ». Contraints à la dynamique du commandement et de l'obéissance, les faibles, incapables de renoncer au désir d'incarner les maîtres, profitent de ce nouvel espace de "jeu", de l'abandon d'une zone dans l'arène de combat, pour amorcer les bases d'une nouvelle civilisation commandée par la morale des esclaves. Ainsi, l'oppression des aristocrates génère une réponse belliqueuse des opprimés, « une lente contre-pression venue d'en bas, une immense contre-conjuration non concertée en faveur de la conservation et de la promotion de tous

²⁹⁷ PBM, §257, «Notes et variantes, L'humanisation de tels barbares», Ibid.

²⁹⁸ Ibid.

les individus dominés, exploités, infortunés, médiocres, à demi-avortés²⁹⁹ ». Ce mouvement pluriel, non-organisé et chaotique des faibles représente une vaste opposition des esclaves, une révolte, qui prend de l'ampleur et se généralise dans son activité. La lutte des esclaves culmine dans la condamnation radicale, non seulement de toute espèce de maître, mais de l'idée même de maître, « comme une guerre à mort contre toute morale issue du sein et de la conscience d'une espèce d'hommes supérieure et dominatrice, d'une espèce qui(...) a besoin de l'esclavage comme son fondement et de sa condition³⁰⁰ ». Avec leur célèbre adage "ni dieu, ni maître", les apôtres de l'anarchisme, ou du socialisme étatique, prêchent pour l'amointrissement de l'espèce humaine qui nécessite, paradoxalement, pour se surmonter, des affects de la hiérarchie.

Conséquemment, suivant le raisonnement nietzschéen, la révolte moderne des esclaves condamne radicalement les conditions de possibilités de l'élévation du type humain par la volonté de puissance. En évacuant l'idée même de maître, de supériorité, de hiérarchie et d'exploitation, la volonté de puissance se trouve pratiquement handicapée du pôle structurel du commandement, condamnée à user d'affects décadents pour se faire obéir. Ainsi, même la partie exploitée, dominée de la volonté de puissance, souffre nécessairement de cette absence de commandement, s'essouffle du manque de direction dont elle a besoin. Ce renversement des valeurs aristocrates, rendu possible par l'"humanisation des barbares", ainsi que par la lutte culturelle insidieuse venue d'en-bas, laisse place aux valeurs dégénérées des "Derniers hommes" dont évoquait le Zarathoustra de Nietzsche. Dans un contexte culturel où tout sentiment de distance, de rapport hiérarchique et d'exercice du commandement, sont condamnés avec virulence, Zarathoustra interroge : « Qui donc voudra encore gouverner? Qui donc voudra obéir? L'un et l'autre sont trop pénibles. Pas de berger et un seul troupeau!³⁰¹ ». «L'humanisation de tels barbares» est une piste supplémentaire nous permettant non seulement de comprendre le renversement dégénéré des valeurs aristocrates pour les idées modernes, mais également d'entrevoir la possibilité d'une nouvelle transvaluation de toutes les valeurs, par l'intervention de maîtres-créateurs. Ce passage original, très peu analysé dans la littérature sur Nietzsche, permet de mieux saisir les tenants et les aboutissants de la volonté de puissance traversée par une pluralité de luttes, au sein de la tâche négatrice évoquée avec *Par delà bien et mal*.

Par ailleurs, dès les débuts de *Par delà bien et mal*, Nietzsche donne le ton à une philosophie des rapports de forces, de la lutte, ainsi que de la domination, dans

²⁹⁹ Ibid.

³⁰⁰ Ibid.

³⁰¹ APZ, «Prologue de Zarathoustra», L.I, Ibid.

l'élaboration de sa conception-en-devenir de la volonté de puissance. Sans les détours imagés du Zarathoustra, Nietzsche produit des affirmations incisives sur la lutte du commandement et de l'obéissance. La tâche négatrice de Nietzsche fait l'économie du fond et de la forme, afin d'articuler un propos concis, plus accessible certes, mais provocateur. Le lecteur néophyte n'est pas charmé, à la manière d'un Zarathoustra, par un propos métaphorique complexe, mais plutôt déstabilisé.

1.2.2- *Par-delà bien et mal*, aphorisme 259

Nietzsche entame ce troisième aphorisme de la section «Qu'est-ce qui est aristocratique?» de *Par delà bien et mal*, par un exposé sur la domination intraculturelle, entre les groupements de classes sociales distinctes d'une même société-volonté-de-puissance. Ainsi, s'il est possible d'instaurer un certain code de vie, une certaine ligne de conduite morale entre les membres d'un groupe, il n'est en rien souhaitable, pour une volonté de puissance de type culture, que de "généraliser", ou encore d'"universaliser", ces mêmes règles à l'ensemble du corps social.

Ainsi, de bonnes mœurs entre individus aux énergies relativement équivalentes, appartenant à des conditions de vie semblables d'un même groupe social, peuvent parvenir à l'instauration d'un code de vie relativement équitable, voire "bienvaillant". Une certaine mutualité morale ne peut s'instaurer qu'à posteriori de l'ensemble de la formation sociale et exclusivement à l'endroit du corps aristocratique. Il est possible d'entretenir, au sommet de la hiérarchie culturelle, des relations d'une certaine réciprocité, grâce à la reconnaissance partagée des ambitions, à condition que les vœux-de-puissance soient relativement semblables et équilibrés. À l'instar de la volonté de puissance traversée par la lutte, une rupture interne de l'équilibration des rapports de forces est toujours possible et entraîne un conflit plus ouvert, ainsi qu'une restructuration de la caste aristocratique³⁰².

Or, comme mentionné ci-haut, ces règles de conduite valent peut-être au sein d'un même corps social, mais ne peuvent certainement pas se généraliser à l'ensemble de la société, sans entraîner « la négation de la vie³⁰³ », ainsi qu'une logique de « dissolution et de déchéance³⁰⁴ ». Se priver du droit d'agir envers autrui avec violence, brutalité et exploitation, est possiblement profitable pour les mœurs d'un groupe social particulier, mais certainement défavorable pour les relations plus étendues d'une culture, entre corps sociaux et hommes de vœux-de-puissance distincts. Subséquemment, Nietzsche émet une recommandation sur la profondeur

³⁰² Bref, éviter volontairement « de s'offenser, de se violenter, de s'exploiter » au sein d'un certain groupe social, d'une organisation de membres aux volontés de puissance relativement similaires, dans laquelle on reconnaît « à la volonté d'autrui autant de droit qu'à la sienne », voilà un code de vie, engendrant de bonnes mœurs pour des individus partageant des conditions d'existence semblables. *PBM*, §259.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ Ibid.

et la gravité de son propos, par une sorte de mise en garde³⁰⁵ à l'endroit des "cœurs sensibles" de la modernité, car la digestion du propos nécessite de "bonnes dents" et une "bonne digestion".

À l'instar de la volonté de puissance, vivre c'est avant tout voler, déposséder, brutaliser, malmenier, commander, soumettre ce qui est étranger et plus faible, imposer sa propre forme, aux moyens d'une autorité excessive et violente, l'intégrer dans un ensemble, et minimalement, préférablement, l'exploiter³⁰⁶. Alors que la phrase incluant cette affirmation hautement signifiante et lourde de conséquences n'a même pas encore été achevée, que Nietzsche s'indigne déjà de son impact auprès du lecteur, en raison du caractère péjoratif, accusateur et mensonger associé de tout temps aux mots employés. Nietzsche est conscient de l'héritage historico-culturel dépréciatif du langage idéaliste. Les mots demeurent puissamment empreints de valeurs morales décadentes qui pèsent négativement sur la compréhension radicalement renouvelée, voire renversée, du philosophe métaphorique nietzschéen.

Poursuivant son exposé, Nietzsche prétend que l'aristocratie dirigeante d'un corps social quelconque, à moins d'être éprise d'une volonté de puissance négatrice et agonisante, se doit d'être, contre tous les autres organes et individus, « une volonté de puissance incarnée³⁰⁷ », un vouloir-devenir-plus-fort souhaitant « croître, s'étendre, accaparer, dominer, non pas par moralité ou immoralité, mais parce qu'il vit et que la vie est volonté de puissance³⁰⁸ ». Par ailleurs, Nietzsche se désole de la non-réceptivité de ce genre de propos aux oreilles scientifiques et intellectuelles de la modernité. Ses contenus sur la volonté de puissance sont radicalement inactuels, tant ils provoquent une profonde aversion chez l'Européen moyen du 19^e siècle. Ce dernier s'enthousiasme plutôt, avec théories savantes à l'appui, de l'ambition d'une "sortie définitive", pour la société, de l'exploitation de l'homme par l'homme. Cette présomption idéaliste d'une société post-exploitation s'apparente pour Nietzsche à la projection morale d'un arrière-monde paradisiaque, déconnecté de toute forme de vie organique. D'ailleurs, quelques années plus tôt, entre l'été 1881 et l'été 1882, dans un fragment posthume du *Gai savoir*, Nietzsche affirmait déjà que l'exploitation, sous forme d'esclavage « est nécessaire à la formation des organismes supérieurs, de même à celle des

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ Nous nous référons au passage suivant sur la volonté de puissance de Nietzsche : « vivre, c'est essentiellement dépouiller, blesser, dominer ce qui est étranger et plus faible, l'opprimer, lui imposer durement sa propre forme, l'englober et au moins, au mieux, l'exploiter » Ibid.

³⁰⁷ Ibid.

³⁰⁸ Ibid.

castes³⁰⁹ », car « l'obéissance est contrainte, condition de vie³¹⁰ » à la volonté de puissance de type culture.

Subséquent dans l'aphorisme, Nietzsche tente de lever le voile sur l'idée-reçue voulant que l'"exploitation", l'"instrumentalisation tyrannique", relève de sociétés débauchées et grossières. Il affirme plutôt qu'elle incarne une fonction primaire de la vie, découlant directement de la volonté de puissance. De sorte que, « l'« exploitation » n'est pas le propre d'une société vicieuse ou d'une société imparfaite et primitive : elle est inhérente à la vie dont elle constitue une fonction primordiale, elle découle très exactement de la volonté de puissance, qui est la volonté de la vie³¹¹ ». Nietzsche va plus loin lors de son exposé aphoristique de *Par delà bien et mal*, en liant les différentes "modalités" d'exploitation, de domination aristocratique, et d'activités agressives de la volonté de puissance, à une réalité première de toute l'histoire, autant humaine, qu'organique. À l'instar des dimensions physiologiques et psychologiques, ce passage charnière de *Par delà bien et mal* exprime tout à fait la réalité historique qu'est la volonté de puissance de type culture. Nietzsche croit qu'il est grand temps, à propos de la volonté de puissance, de reconnaître que « cette réalité est le fait premier de toute l'histoire³¹² », donc, qu'en matière de culture, notamment, elle constitue le principal moteur humain, traverse l'ensemble des groupes et rapports sociaux en lutte. Cette violence primitive, agressive de la volonté de puissance compose éminemment la lutte plurielle du commandement et de l'obéissance. Or, nous aurons la chance de revenir tout au long du mémoire sur le "sens historique" de cette implication majeure de la volonté de puissance, accompagnée des luttes du commandement et de l'obéissance, ainsi que destructrice et créatrice de valeurs.

³⁰⁹ *FP GS*, L.11, §134.

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ *PBM*, §259.

³¹² *Ibid.*

1.2.3- *Par-delà bien et mal*, aphorisme 260

Ce troisième aphorisme 260, sélectionné parmi les extraits absolument denses du début de la neuvième section «Qu'est-ce qui est aristocratique?» de *Par-delà bien et mal*, entraîne un lecteur sous haute tension dans les relations belliqueuses du commandement et de l'obéissance qui ont nécessairement des prolongements dans les activités morales et culturelles. Nietzsche exprime manifestement cette lutte du commandement et de l'obéissance en établissant une "typologie" opposée et duale des caractères moraux en société. Suivant son propos, un certain type d'hommes, poussé par un mode de vie spécifique et fixé sur des valeurs morales, domine un autre groupe social, dans un rapport d'opposition, de tension, où le groupe plus faible obtempère au commandement du groupe dominant. Or, le groupement plus faible, malgré ce rapport d'assujettissement, maintient une continuation de la lutte pour la puissance par une forme de résistance sournoise. Donnant sens et valeur aux choses, les "maîtres" contraignent les "esclaves" à obéir, par l'exercice, sur ces derniers, de pratiques violentes, enclines à la domination et à l'exploitation. Les "esclaves", fatigués, blessés, indisciplinés et dépendants, ont besoin des commandements des "maîtres", car « commander est plus difficile qu'obéir³¹³ », et les esclaves sont incapables de s'obéir à eux-mêmes. Ainsi, suivant le développement de l'aphorisme, Nietzsche affirme une assertion lourde de conséquences pour la lutte du commandement et de l'obéissance : « deux types fondamentaux se révélèrent à mes yeux et que je découvris une différence fondamentale. Il existe une morale des maîtres et une morale des esclaves³¹⁴ ».

Quelle que soit l'origine morale, grégaire ou raffinée, toutes les cultures aristocratiques, peu importe leur constitution intrinsèque au niveau des différentes classes sociales, ont « tenté de concilier ces deux morales³¹⁵ », alors « que plus souvent encore elles se mélangent sans s'accorder³¹⁶ ». De sorte que la "fusion-confusion", le mélange hétérogène, résultant de ce croisement de la morale des maîtres à celle des esclaves, créent une pluralité de nouvelles luttes, aussi subtiles que grossières, dans un espace culturel où les accords et les accommodements sont synonymes de discordes. La "fiction" morale "harmonieuse" des valeurs de la force et de la faiblesse, constitue la mise en scène culturelle d'une arborescence de luttes. Ainsi, d'une part, les critères moraux sont originaires de la caste hiérarchique supérieure des maîtres, bien au fait de leur suffisance, et du caractère

³¹³ APZ, « De la victoire sur soi », L.II, Ibid.

³¹⁴ PBM, §260.

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ Ibid.

éminent de leur lignée, tandis que, d'autre part, les exigences morales des esclaves prennent naissance parmi des rangs sociaux infériorisés des sujets, esclaves et subalternes de toutes origines. L'enchevêtrement des deux types de morales se réalise d'emblée à la verticale.

Or, l'imposition de cette domination morale par les maîtres-aristocrates dépend de l'établissement, puis de l'affirmation de leur conception supérieure du "bien", ainsi que des « sentiments de fierté et de supériorité qui sont ressentis comme distinctifs et qui fondent la hiérarchie³¹⁷ ». Ainsi, les maîtres repoussent, éloignent d'eux, les individus, sujets pour lesquels ils ressentent du mépris, en qui s'expriment « le contraire de ces sentiments de fierté et de supériorité³¹⁸ ». Nietzsche attire notre attention dans ce type spécifique de morale sur l'antithèse « « noble » - « méprisable »³¹⁹ », qui se substitue à l'opposition « « bon » - « mauvais »³²⁰ ». Aux philosophèmes traditionnels moraux, Nietzsche caractérise cette lutte du commandement et de l'obéissance morale par la mise à distance notoire, la répulsion éprouvée par le maître, à l'égard de masses d'individus négligeables, infériorisés et indignes des valeurs aristocratiques. Ainsi, l'aristocrate, empreint de noblesse, s'élève volontiers au-dessus du commun, dépasse une vaste quantité d'êtres aux traits roturiers, dont « le lâche, le peureux, l'individu mesquin, étroitement utilitaire, (...) l'homme méfiant au regard dépourvu de franchise, l'homme qui s'humilie, le chien humain qui se laisse maltraiter, le flatteur qui mendie, et surtout, le menteur³²¹ ».

Réduit aux basses considérations d'un agir utilitaire, d'un vil stratagème de survivance, le "vulgaire" s'abaisse "volontairement", de lui-même, aux pratiques les plus indignes, et ce, sans aucune référence, ni articulation morale à un "code d'honneur" quelconque. Sans véritable maîtrise de son comportement, il n'attribue de valeur qu'à sa simple survie, qu'à sa jouissance mesquine et éphémère dans l'immédiat. Or, il est indigne d'un maître d'assister et de cautionner un tel spectacle de la faiblesse morale. L'aristocrate éprouve une profonde aversion pour le cœur pusillanime qui s'humilie comme un chien, la "girouette" qui se "prostitue" au premier venu, qui change de sentiment et d'avis au gré des circonstances, suivant son seul intérêt médiocre. De plus, l'aristocrate caresse l'intime conviction que le vulgaire dissimule une profonde tare, incarne une espèce de menteur mythomane, qui n'hésite pas à manquer à sa propre foi, à rompre spontanément ses promesses et engagements. Contrairement au petit

³¹⁷ Ibid.

³¹⁸ Ibid.

³¹⁹ Ibid.

³²⁰ Ibid.

³²¹ Ibid.

calcul du faux-comédien de la populace, les aristocrates prétendent non seulement affirmer, mais incarner dignement et collectivement la "vérité" : « « Nous, les véridiques » disaient d'eux-mêmes les nobles de la Grèce antique³²² ». Or, cette disposition spontanée à évaluer les individus, ce vieux réflexe moral bien ancré dans nos jugements de valeurs, consiste, de prime abord, à juger l'homme tel quel, bien secondairement, ses "actions".

Par ailleurs, le point qui suit est crucial, car nous assistons à la rencontre manifeste des luttes du commandement-obéissance et créatrice-destructrice de valeurs. De surcroît, l'"être-affecté", le vouloir-de-puissance de l'aristocrate, sent intimement qu'il détermine, affirme, bref, commande les valeurs morales, sans préoccupation d'aucune considération externe. Il croit alors foncièrement incarner le "centre de gravité" axiologique, le cœur de l'humanité-volonté-de-puissance. Ainsi, l'aristocratie est non seulement la classe sociale qui accorde plus largement sens et valeur aux choses, mais est également « créatrice de valeurs³²³ ». C'est elle qui rehausse la grandeur, la noblesse et l'honneur moral d'une culture. Une telle table des valeurs morales aristocrates est d'emblée affirmatrice, car, plus qu'une glorification de soi, « elle met au premier plan le sentiment de la plénitude, de la puissance qui veut déborder, le bonheur de connaître une forte tension, la conscience d'une richesse qui voudrait donner et prodiguer³²⁴ ». Le type de la morale aristocratique est une affirmation collective du pôle croissant de la volonté de puissance, tant au niveau de la lutte du commandement-obéissance, que de la lutte créatrice-destructrice de valeurs.

À l'instar d'affects affirmateurs de la volonté de puissance, chacun des comportements du maître-aristocrate est imprégné de cette morale supérieure. Ainsi, lorsqu'il entreprend d'apporter aide et secours au malheureux, il le fait pour des motivations étrangères à celles de la pitié, et de la décadence des instincts. Lorsqu'un maître étend ses largesses de cœur jusqu'au malheureux, c'est par « un besoin qui naît de la surabondance de forces³²⁵ ». Contrairement au "faible", qui souhaite secourir le malheureux en stimulant chez ce dernier les plus bas instincts de vengeance, pour ainsi en faire un "frère d'armes" de la décadence, le "noble", pour sa part, ressent un excès de puissance qui souhaite se dépenser en donnant, en fortifiant, puis en redressant de manière significative le malheureux. Autrement dit, l'aristocrate se moque de l'absurde aberration qu'est le "désintéressement", contraire à l'insufflation de sens et de valeur induit par l'appropriation "intéressée" de la volonté de puissance. Il se méfie à bon endroit de cette sympathie de la

³²² Ibid.

³²³ Ibid.

³²⁴ Ibid.

³²⁵ Ibid.

"tendresse du coeur", de cet empressement tendancieux à soulager les souffrances d'autrui. Maîtres et esclaves n'interviennent certainement pas de façon "désintéressée" auprès du malheureux, mais usent plutôt de vouloirs-de-puissance de qualité différente dans la lutte du commandement et de l'obéissance morale.

À l'instar d'un vouloir affirmateur de puissance, l'aristocrate valorise « en lui l'homme puissant³²⁶ », celui qui a une maîtrise de lui-même, qui possède l'art de se dominer soi-même à un degré inouï. Prompt à punir, à blâmer, l'aristocrate est exigeant envers lui-même et autrui. Son impitoyable rigueur tranche avec l'aspect débonnaire et négligé du décadent. Après les nobles de la Grèce antique, Nietzsche poursuit son exposé avec une autre mention d'"aristocratie historique", en évoquant le peuple des Vikings, avec leur mythologie scandinave sacrée. Ainsi, l'âme fière d'un Viking, d'un "noble-barbare", rend grâce à Wotan, le dieu prédominant de la mythologie nordique, qui lui a fait le don d'un cœur dur, d'une nature qui ne suscite en rien la pitié. Dépositaire d'une grande érudition, d'une vaste culture allemande et européenne, Nietzsche fait l'usage du nom de "Wotan", propre au vieux dialecte haut-allemand, dont l'étymologie se réfère principalement au terme "fureur", accompagné bien souvent des vocables "esprit" et "poésie", pour désigner le dieu. En tant que dieu polymorphe, représentant des morts, de la victoire et du savoir, Wotan incarne à merveille cet esprit supérieur propre à l'aristocrate.

Or, les forts sont spontanément tournés vers l'adoration et la révérence du sacré. Ils se montrent particulièrement créatifs dans cet ordre de spiritualité, dans cet art anobli de la création de valeurs sacrées. Ils vouent une profonde admiration pour les valeurs culturelles leur assurant la domination, le maintien de leurs conditions d'existence, ainsi que l'élévation d'un certain type d'homme. C'est pourquoi « le respect profond de la vieillesse et de la tradition³²⁷ », ainsi que « le préjugé en faveur des ancêtres et au détriment des nouvelles générations sont des traits caractéristiques de la morale des forts³²⁸ ». Ces traits prennent ainsi la forme de mœurs et croyances qui bénéficient aux cultures aristocratiques. La continuité historique, ainsi que l'institution et le perfectionnement d'un certain mode de vie ayant conduit à la domination, incitent l'aristocrate à dédier un respect quasi mythique aux ancêtres, à l'art exigeant de la maîtrise de soi, ainsi qu'à l'exercice du commandement et de l'obéissance.

Alors que cette foi polythéiste, digne des Grecs anciens ou des Vikings, s'est étrangement mutée en une croyance en un Dieu unique, la foi chrétienne,

³²⁶ Ibid.

³²⁷ Ibid.

³²⁸ Ibid.

universaliste, se substitue elle aussi, se déplace historiquement, dans le "progrès" et l'"avenir" de la pensée unique moderne. Sous les signes d'une idéologie grégaire, démocratisée, l'irrespect pour la vieillesse va de pair avec cette obsession malsaine pour la nouveauté, entraînant, au sein de la culture, un insupportable décalage, un profond inconfort psychique, entre les affects des anciens et ceux des modernes. Alors qu'à certaines époques, le savoir était réservé à certaines castes d'élite, la démocratisation, l'égalité en droit et l'accessibilité de l'éducation, dévaluent considérablement l'exercice du savoir au regard de l'aristocrate. Ainsi, un précepte de la morale aristocratique qui apparaît foncièrement étranger aux modernes, est le « principe qu'on a de devoirs qu'envers ses égaux, qu'à l'égard des inférieurs, de tout ce qui est étranger, on peut agir à sa guise, « comme le cœur vous en dit », en tout cas « par delà bien et mal »³²⁹ ». Ainsi, traiter en égaux des volontés de puissance inégales c'est commettre un tort considérable au vouloir de puissance supérieur, au maître aristocrate. C'est entraîner ce dernier dans un cercle vicieux contre-nature, pour lui demander de réprimer son propre vouloir-de-puissance afin d'aménager un espace pour celui du faible. En allant ainsi à l'encontre de son désir insatiable, le fort se voit obligé de rediriger toute cette tension pulsionnelle, cette charge énergétique vers autre chose, plus souvent qu'autrement vers sa propre personne. Le blocage du geste agressif de l'aristocrate entraîne son inhibition, poussant ce dernier à rentrer en lui-même, puis à s'en prendre violemment à son intériorité. Et pourquoi ne pas traiter l'inférieur, l'étranger « avec compassion et autres sentiments approchants³³⁰ » qui avilissent les mœurs et affaiblissent les caractères? La valeur de l'inimitié, « la capacité et le devoir de garder une longue reconnaissance et de poursuivre une longue vengeance³³¹ » ne concerne que les hommes aux vouloirs de puissance similaires. L'entretien et l'exacerbation des luttes entre aristocrates fortifient non seulement les volontés de puissance, mais permettent également la libération de pulsions ordinairement réprimées. Cette régulation interne des mœurs, « un certain besoin d'avoir des ennemis (en quelque sorte à titre exutoire de l'envie, de l'agressivité, de la vitalité; au fond pour être mieux ami), autant de traits caractéristiques de la morale aristocratique³³² ». Or, à l'opposé de la morale des maîtres trône le « second type, la morale des esclaves³³³ ».

Que peut-on espérer d'une morale engendrée par des êtres profondément blessés, probablement déjà victimes de vexations et de brutalités diverses par la morale aristocratique et ses représentants? Qu'auront en commun des créateurs de valeurs

³²⁹ Ibid.

³³⁰ Ibid.

³³¹ Ibid.

³³² Ibid.

³³³ Ibid.

morales, atteints de multiples tourments, accablés par une longue persécution, autant collective qu'individuelle, qui rassemble préjudices physiques et moraux? Autrement dit, pour reprendre le passage éloquent de Nietzsche, « supposons que des êtres brimés, opprimés, souffrants, dépendants, incertains d'eux-mêmes et fatigués se mettent à proposer une morale : quel sera le caractère commun de leurs appréciations morales?³³⁴ ». Un homme tel que décrit par Nietzsche dans ce passage n'est pas seulement désabusé de manière péjorative, mais profondément blasé, excédé par l'homme lui-même. La souffrance s'est gangrenée en lui, a élu domicile. Il doit désormais concilier toute son existence avec son mal, comme une victime d'abus qui conserve l'intime espoir de se réconcilier avec son agresseur. Malheureusement, ce qui pend au nez des défenseurs de cette morale, c'est une « défiance pleine de pessimisme à l'endroit de la condition humaine³³⁵ », où peut-être ces derniers « condamneront-ils l'homme et la condition humaine tout ensemble³³⁶ ».

L'évaluation produite par l'esclave au sujet des vertus de l'aristocrate est nécessairement défavorable. Le faible est soupçonneux, voire craintif à « l'égard du « bien » que le puissant honore³³⁷ ». Il se méfie comme la peste des valeurs du fort, et nie, non seulement l'affirmation du prétendu "bien" du puissant, mais également la possibilité même du fort à formuler une quelconque certitude morale. L'esclave tente littéralement de se persuader « que même le bonheur du puissant n'est pas réel³³⁸ ». Conformément à ses états d'âme, l'esclave va prôner et vanter les mérites des « qualités qui servent à alléger l'existence de deux qui souffrent³³⁹ ». Bien loin du "sain égoïsme" de l'individu souverain, l'esclave favorise une morale centrée sur l'autre, dont les dispositions à s'intéresser et à se dévouer à autrui constituent le fer de lance d'une morale "réactive", hypocritement fondée sur la peur d'autrui, peur du "méchant" aristocrate. Ainsi, on encourage "son prochain" à la complaisance, aux prévenances, ainsi qu'au zèle moral à l'égard d'autrui, car « ce sont là les qualités les plus utiles, et à peu près les seuls remèdes pour supporter le poids de l'existence³⁴⁰ ». La notion de remède renvoie nécessairement à une santé défaillante, morbide de l'esclave, ayant besoin d'une médication appropriée à ses maux.

Or, l'antithèse "bon" et "méchant", formulée par la morale des esclaves, révèle le trait essentiellement "utilitaire" des valeurs du faible craignant la puissance du

³³⁴ Ibid.

³³⁵ Ibid.

³³⁶ Ibid.

³³⁷ Ibid.

³³⁸ Ibid.

³³⁹ Ibid.

³⁴⁰ Ibid.

"méchant" aristocrate. L'esclave craint précisément ce que la volonté de puissance du maître honore. Il tente de faire croire à tout un chacun que le méchant est non seulement incapable d'être sage, mais qu'il est "inhumain", tandis que l'esclave préconise que l'on soit tranquille, inoffensif, "humain". Ainsi, le méchant inspire la terreur, de graves dangers qui compromettent la sûreté de l'existence du faible. Alors que le méchant aristocrate cherche "délibérément" à faire du mal de manière ouverte et agressive, le faible doit constamment se méfier des grands moyens dont dispose le fort. L'esclave doit parvenir stratégiquement à fomenter une morale afin de déposséder le fort de sa puissance. Bref, pour exprimer cette espèce de va-et-vient des valeurs morales de maîtres à esclaves, Nietzsche prétend que « selon la morale des esclaves, c'est donc le « méchant » qui inspire de la crainte; selon la morale des maîtres, au contraire, c'est le « bon » qui est craint et veut se faire craindre, tandis que l'homme « mauvais » est considéré comme méprisable³⁴¹ ».

Subséquentement, aux antipodes de l'esprit de hiérarchie se trouve l'"auto-désapprobation" du "bon" dans la morale des esclaves. À l'inverse du maître, la morale de l'esclave valorise le sentiment de sa propre faiblesse, ainsi que celui de l'insuffisance, qui poussent ainsi le faible à s'abaisser volontairement en réprimant tout élan d'orgueil. Conscient de son indignité, « l'homme bon doit être de toute façon celui dont on a rien à craindre : il est bien disposé, facile à tromper, peut-être un peu sot, bref un bonhomme³⁴² », avec lequel on « a tendance à rapprocher la bonté de la bêtise³⁴³ ». Ainsi, on préfère la sottise de l'esprit bonasse et grégaire, à l'intelligence raffinée susceptible d'exercer la domination. Par prudence débonnaire, l'humanité nivelle vers la faiblesse moralement souhaitable.

Nietzsche conclut l'aphorisme avec une distinction supplémentaire sur les deux types de morales, en articulation avec leur volonté de puissance. Ainsi, pour tenter de pallier à sa servitude latente, l'esclave postule son « besoin de liberté³⁴⁴ » à travers « l'instinct du bonheur et les raffinements du sens de la liberté³⁴⁵ ». Cette finalité, en apparence contradictoire avec les conditions d'existence de l'esclave, est nécessairement affirmée par ce dernier, afin d'espérer un jour mettre fin à son état de dépendance. L'esclave caresse en secret l'idée de s'affranchir de sa servitude, de gagner en possibilités, puis d'incarner à son tour le maître. Le vouloir de puissance de la morale de l'esclave entretient inconsciemment l'espoir d'un renversement de valeurs. De plus, l'esclave laisse miroiter dans ses valeurs morales l'objectif de se libérer d'une multitude de contraintes qui l'assailent, de

³⁴¹ Ibid.

³⁴² Ibid.

³⁴³ Ibid.

³⁴⁴ Ibid.

³⁴⁵ Ibid.

s'émanciper de sa fatalité caractéristique et de son perpétuel sentiment d'oppression. Ainsi, l'esclave souhaite l'"arrêt complet" de sa souffrance et l'aspiration au "pur bonheur". Or, ce bonheur a toutes les formes d'un "idéal". L'esclave entend vivre des états pluriels, aussi nombreux qu'inaccessibles de joie, d'euphorie, de ravissement, de bien-être, de satisfaction et de félicité. Contrairement au créateur qui engendre lui-même de telles aspirations, l'esclave demeure plutôt démunie quant à l'espoir de vivre de tels sentiments, puis se rabat à renchérir continuellement son "espérance", sa vertu théologale, lui garantissant une vie éternelle et heureuse après sa mort.

De son côté, « l'exaltation du respect et du dévouement constituent régulièrement le symptôme d'une pensée et d'une hiérarchie des valeurs aristocratiques³⁴⁶ ». Par exemple, à ce sujet, les "chevaliers poètes provençaux", évoqués dans *Par delà bien et mal*, sont des exemples historiques d'âmes aristocrates qui vouent un amour digne à une femme d'un noble rang, en plus d'observer un code moral rigoureux, et de maîtriser à la fois la plume et l'épée. Ce genre de maître projette un code de vie à la hauteur de ses ambitions, lui permettant de se consacrer entièrement à l'exécution d'une tâche hautement valorisée, nécessairement orientée à la vénération du sacré. Bref, l'instinct du bonheur et le besoin de liberté de la morale de l'esclave se distinguent foncièrement de l'exaltation du respect et du dévouement de la morale aristocratique.

³⁴⁶ Ibid.

1.2.4- *Fragments Posthumes XII*, Livre 5, aphorisme 71, paragraphes 9 à 15

Cette série de paragraphes de l'aphorisme soixante-et-onze, répertoriée dans les fragments posthumes, au cinquième livre du douzième tome des *Oeuvres Complètes* de Colli et Montinari, constitue un complément essentiel à la compréhension de la tâche négatrice de la lutte du commandement et de l'obéissance de la volonté de puissance. Nietzsche y restitue la véritable préoccupation morale de l'homme, c'est-à-dire, l'homme lui-même.

L'homme, soucieux de sa souffrance et de son désespoir, a formulé, à travers son histoire, des morales pour consoler, puis compenser, l'affaiblissement débile de sa condition générale, son incapacité à changer, « car c'est l'impuissance envers les hommes, non l'impuissance envers la nature qui engendre l'amertume la plus désespérée envers l'existence³⁴⁷ ». Ainsi, la morale fut l'échappatoire, le réconfort millénaire, le "crochet", ayant constamment « traité les tenants de la puissance, les tenants de la violence, les « maîtres » en général comme les ennemis contre lesquels l'« homme » ordinaire doit être protégé³⁴⁸ ».

En postulant le "divin", un "au-delà", ou, pour reprendre une expression nietzschéenne, un "arrière-monde", la morale fut une manière de dévaluer considérablement la réalité de l'homme d'ici-bas. Le monde extérieur fictif, induit par la morale, vient tout simplement nier le monde ici-bas, au bénéfice d'une fantaisie, d'une fiction morale distincte. L'expression populaire, la métaphore de l'"au-delà" est générée nécessairement par une volonté de puissance créatrice de sens. À travers ces lubies, la morale s'allie avec l'instance auxiliaire du corps qu'est la "conscience", s'associe intimement à la "petite raison" qu'est la rationalité, et s'aliène à la "grande raison" que sont les forces inconscientes prédominantes du corps.

De plus, la morale est un instrument historique traditionnel du faible dans l'inlassable lutte du commandement et de l'obéissance de la volonté de puissance. Pour la première fois, « les tenants de la violence, les « maîtres » en général³⁴⁹ » sentent qu'ils ont tort d'exercer leurs activités, qu'ils sont une menace pour le genre humain dans son ensemble. Les forts sont désormais "contraints" de se couvrir de honte dans la pratique de leur art souverain du commandement. Ainsi, par une lente et sournoise insertion, les instincts dominants de l'aristocrate sont gâtés par le vampirisme de la mauvaise conscience. La caste des maîtres-

³⁴⁷ *FP XII*, L.5, §71.

³⁴⁸ Ibid.

³⁴⁹ Ibid.

dominateurs, se voit contrainte d'adopter le rôle péjoratif des "méchants", des « ennemis contre lesquels l'« homme » ordinaire doit être protégé, c'est-à-dire d'abord encouragé et réconforté³⁵⁰ ». Les forts sont condamnés à cette posture de "méchants", face à laquelle les faibles se positionnent stratégiquement en "victimes". Cette lutte inversée de la faiblesse constitue un affront psychique, qui rompt complètement avec le style aristocratique, consistant à répugner l'idée même d'invoquer la pitié. En contraignant habilement leurs opposants moraux, leurs adversaires désemparés par ce stratagème vicieux, les forts se résigneront à incarner le rôle d'"opresseurs". En s'attribuant la position d'"opprimés", de "victimes", les "bons et les justes" vont condamner massivement, les "méchants oppresseurs", à l'aide d'une rhétorique moralisatrice vieille de plusieurs siècles. Les forts se trouvent désormais "marqués" par la faiblesse, dans une position de profond inconfort moral, de malaise psychique, voire physiologique, où ils ont non seulement le sentiment qu'ils n'ont plus la légitimité de dominer autrui, mais que l'incommensurable souffrance qui leur incombe désormais constitue un tort épouvantable. Prisonniers d'un vouloir-de-puissance décadent, ils sont ainsi privés d'un talent typiquement aristocratique, celui de l'interprétation sublimée de leur souffrance.

Or, cette longue conversion historique de la culture aristocratique fut en partie possible grâce au continuum idéologico-culturel du "platonisme-judéo-christianisme", atteignant un sommet critique dans la modernité. Cette longue et complexe formation, plusieurs fois millénaires, ancrée dans les mœurs, les corps et l'économie psychique des sujets, pousse l'homme à « haïr et à mépriser le plus profondément ce qui constitue le trait de caractère fondamental des dominateurs : leur volonté de puissance³⁵¹ ». Les faibles, tout autant que les forts, sont traversés par la volonté de puissance, mais d'un type plus dégénéré, à l'instar de leur posture d'esclave. Or, un danger bien réel chez les faibles, qui plane notamment dans les écrits de Nietzsche, serait d'auto-détruire leur propre morale, et de perdre leur "légitimité" foncière à condamner "la morale des forts". Alors que « nulle part au monde Zarathoustra ne trouva puissance supérieure à celle du bien et du mal³⁵² », la quantité d'énergie mobilisée par le faible dans sa condamnation du "mal", celui associé aux "méchants-aristocrates", est absolument prodigieuse. Toutefois, si le faible voyait se dissiper entièrement le bien-fondé de sa croyance en défaveur des instincts de domination du fort, « si l'homme souffrant, l'opprimé perdait la conviction qu'il a droit de mépriser la volonté de puissance, il serait acculé au stade d'un désespoir sans recours³⁵³ ». Le faible se retrouverait mêlé, sans

³⁵⁰ Ibid.

³⁵¹ Ibid.

³⁵² APZ, «Des mille et une fins», L.I, Ibid.

³⁵³ FP XII, L.5, §71.

possibilité d'échappatoire, à une lutte pour la puissance, dans laquelle il utiliserait et revendiquerait déjà les mêmes pouvoirs d'"oppresseur" à l'aide de stratégies décadentes de domination. Acculé au pied du mur, « s'il se révélait que même dans cette « volonté de morale » il n'y a que « volonté de puissance » déguisée, que même cette haine et ce mépris restent une volonté de puissance³⁵⁴ », le faible n'aurait plus aucune préséance morale, ni de légitimité doctrinaire quelconque, dans l'exercice de ce rapport de forces. Ainsi, la tragédie des faibles serait de constater qu'en l'absence des forces affirmatrices et rigoureuses de la volonté de puissance, leur morale, qui les gardait du nihilisme des valeurs, et de la dépression morale, n'exercerait plus aucune protection sur eux, car ces « ratés perdraient leur consolation et seraient anéantis³⁵⁵ ». La morale moderne, bercée d'illusions, constitue un extraordinaire rempart en faveur des ratés, car elle accorde, sous différentes formes, une valeur infinie, métaphysique, voire spirituelle, à tout un chacun. Elle tente de substituer aux réalités hiérarchiques, inégales et différenciées de la volonté de puissance, grâce à un ordre extra-mondain, ayant préséance sur la réalité d'ici-bas.

En fait, l'un des problèmes du renversement de la lutte du commandement et de l'obéissance, est l'incapacité foncière de l'"opprimé" à devenir un "maître-oppresseur" épanoui assumant l'étendue de sa puissance. Les maîtres arrivistes conservent une large part d'opprimé en eux, et, par surcroît, des moyens de domination décadents. Or, la conversion idéologique du "faible" en "révolté", suivi du long parcours justificateur permettant de gagner son statut de maître, traverse toujours cet "ancien serviteur", qui, du coup, ne sait plus vers quelle "injustice" de la vie se tourner pour exercer la puissance. Les parvenus, en spécialistes de la honte et de la vengeance, entretiennent l'intime croyance qu'ils ne méritent pas de vivre, qu'ils ne sont pas à la hauteur, d'autant plus qu'ils ont les mains souillées. Ainsi, le règne de l'esclave répand dans l'ensemble de la culture les voies de la décadence et de l'auto-destruction, où « cet anéantissement se présente comme un – auto-anéantissement, comme un choix instinctif de ce qui doit détruire³⁵⁶ ». Les "rebelles-devenus-maîtres" poursuivront un pattern qu'ils connaissent bien, en incarnant leurs propres bourreaux, ainsi qu'en sabotant leur statut de maîtres. À l'instar de leur condition décadente, ils reproduiront encore « des actions par lesquelles ont fait des puissants ses ennemis mortels³⁵⁷ ». Les "esclaves-maîtres-déchus", orchestreront la mise en scène de leur interminable exécution, par des rituels dégénérés comme « l'autovivisection, l'empoisonnement,

³⁵⁴ Ibid.

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ Ibid.

³⁵⁷ Ibid.

l'ivresse, le romantisme³⁵⁸ ». Désespérés, ils feront mer et monde pour jouer le jeu du martyr, de la victime sacrificielle, « en obligeant les puissants à être leurs bourreaux³⁵⁹ ». Nietzsche déplore que le type d'homme le plus insignifiant d'Europe à son époque constitue un territoire fertile pour ce nihilisme décadent. Or, alors que la doctrine de l'éternel retour apparaîtra à ces derniers comme une malédiction, quelques-uns seront peut-être aptes à ressentir cette crise purificatrice, cet électro-choc de la "grande santé" qui génère une nouvelle « hiérarchie de forces: reconnaissant comme tels ceux qui commandent, comme tels ceux qui obéissent³⁶⁰ ».

³⁵⁸ Ibid.

³⁵⁹ Ibid.

³⁶⁰ Ibid.

1.2.5- Résumé et conclusion partielle de la tâche négatrice de la lutte du commandement et de l'obéissance

Contrairement au détail poétique zarathoustrien, l'aphorisme 257 de la neuvième section intitulée « Qu'est-ce qui est aristocratique ? » de *Par delà bien et mal*, nous expose sans détour l'exigence hiérarchique et aristocratique de l'élévation du type "homme" dans une culture. Nietzsche affirme qu'une culture a besoin de strates inférieures, de classes sociales exploitées par une aristocratie d'élite, si elle souhaite le dépassement continu de l'homme par l'homme, le surmontement affirmateur de la volonté-de-puissance-humaine. La constitution hiérarchique d'une civilisation s'explique en partie par la formation ancestrale d'une culture-volonté-de-puissance, par l'activité agressive, dominatrice et conquérante des "maîtres-aristocrates", les "barbares" créateurs de valeurs. Grâce à leur force spirituelle d'affirmation, ainsi qu'à une "psychophysiologie" de conquérant, les "barbares" se sont originairement jetés sur des races plus faibles, en déclin de volonté-de-puissance, afin d'imposer, de commander une nouvelle hiérarchie de valeurs morales. Les barbares assurèrent toujours leur domination par un "pathos" aigu de la "distance", et surtout par la maîtrise hautement perfectible de la lutte du commandement et de l'obéissance.

Par ailleurs, Nietzsche s'est instruit à travers l'histoire auprès de divers groupes hiérarchiques d'aristocrates afin d'en soutirer de brillantes leçons pour son œuvre, dont celle du "renversement" potentiel des valeurs. À ce sujet, Nietzsche avait transmis à l'imprimeur de *Par-delà bien et mal*, puis fait retirer, un passage fort instructif à la suite de l'aphorisme 257 intitulé « L'humanisation de tels barbares ». Nietzsche fournissait un exemple historique concret de renversement de valeurs, exprimant avec clarté les tendances de "montées" et de "déclins" de la volonté de puissance, les "renforcements" et les "affaiblissements" du type "barbare" chez l'être humain. Ainsi, l'évolution moderne des valeurs, ainsi que des conditions d'existence, ont grandement favorisé l'affaiblissement des mœurs aristocrates, conduisant ces derniers à s'"humaniser", à niveler vers le bas le caractère affirmateur de leur vouloir-de-puissance. Par surcroît, en délaissant le territoire culturel des rapports de forces, les "faibles", les "médiocres", bref les "esclaves", ont développé le "barbare" en eux, leur permettant de se défendre activement contre des "maîtres" ramollis. Ainsi, la "révolte des esclaves" constitua un renversement historique des valeurs, une stratégie anti-hiérarchique de rabaissement humain, conduisant aux valeurs décadentes de la modernité.

Dans la foulée de l'aphorisme 257, l'extrait 259 de *Par-delà bien et mal*, affirme la singularité morale d'un groupe, d'une classe sociale, en fonction d'une certaine équilibration interne des rapports de forces et des énergies. Autrement dit, une morale appliquée à un groupe élitiste d'aristocrates ne peut se généraliser à l'ensemble de la société, sans risquer de nier les conditions d'élévation de l'être humain, de rejeter, à l'instar de la volonté de puissance, la différence abyssale d'un homme à un autre. Ainsi, c'est un Nietzsche proche de son destinataire, conscient de s'adresser à des éventuels "modernistes", qui avertit son lecteur de la gravité du propos qui suit au sujet de la volonté de puissance. Suivant un contenu semblable à celui de l'aphorisme « Des tarentules » d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, mais avec un niveau de langage tout autre, Nietzsche affirme que l'on doit impérativement accentuer les luttes entre les groupes sociaux, exacerber les conflits de valeurs morales entre individus.

Cette apologie de la lutte découle de la conception subversive de la vie-volonté-de-puissance, où « vivre, c'est essentiellement dépouiller, blesser, dominer ce qui est étranger et plus faible, l'opprimer, lui imposer durement sa propre forme, l'englober et au moins, au mieux, l'exploiter³⁶¹ ». Nietzsche déplore que cette énumération apparemment "brutale" des termes agressifs de la volonté de puissance, soit injustement perçue de manière péjorative, truffée par les "idéalités morales" du langage. Le philosophe regrette le peu d'attention et de réceptivité des modernes à l'endroit de son discours "intempestif" de la volonté de puissance, qui constitue selon lui « le fait premier de toute l'histoire³⁶² ».

Poursuivant notre tâche négatrice, dès le début de l'aphorisme 260 de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche présente une typologie opposée et duale de la morale des "maîtres" et de celle des "esclaves", exprimant concrètement la lutte du commandement et de l'obéissance. Nietzsche affirme qu'historiquement, toutes les cultures, de quelconque origine, ont tenté de concilier, d'une façon ou d'une autre, ces deux types de morales, malgré leurs contradictions et désaccords profonds. Ces mélanges moraux propres aux cultures provoquent une pluralité de guerres intestines, certaines ouvertes, d'autres plus insidieuses, dans l'ombre. Contrairement à l'horizontalité à-plat-ventrisme du goût moral décadent, l'aristocrate croit à une imposition verticale, à l'implantation d'une hiérarchie tranchée des valeurs. Ainsi, du point de vue de la morale des esclaves, les "bons et les justes", ces vengeurs par excellence, se positionnent en "victimes", en "martyres" de la vertu, face aux "méchants" maîtres-aristocrates, "exploiteurs" par excellence de la race humaine. Subséquemment, la morale des maîtres sera accusée au "tribunal des esclaves" de promouvoir un faux bonheur égoïste et de

³⁶¹ *PBM*, §259.

³⁶² *Ibid.*

perpétuer sans remord toute la souffrance du monde. Traversés par les affects affirmateurs de la volonté de puissance, les maîtres, de leur côté, sont persuadés que les esclaves mentent, et n'hésitent pas à se couvrir de déshonneur, à s'humilier comme des âmes pusillanimes sans morale, afin d'assouvir leur vil désir immédiat. Les maîtres, contrairement aux esclaves, prétendent incarner la "vérité", en créant spontanément les valeurs morales ayant préséance au sein d'une culture. À l'instar de leur ascendance aristocratique et barbare, la morale des maîtres est dotée d'un sens aigu pour la lutte du commandement et de l'obéissance, ainsi que pour l'exercice spirituel "distancié" de l'adoration et de la vénération du sacré. Plutôt méfiants à l'endroit de la nouveauté, les maîtres valorisent l'esprit fortifiant des luttes, des compétitions, afin d'élever un certain type d'homme hiérarchiquement supérieur. De leur côté, les adeptes de la morale des esclaves agissent comme des "petits socrates" de la décadence, corrupteurs des mœurs d'une culture par la pitié et l'affaiblissement général de l'homme. À l'instar de certains stratagèmes énoncés de manière métaphorique dans « De la victoire sur soi », la morale des esclaves tente de déposséder, par tous les moyens les plus insidieux, les maîtres de leur puissance. Brimés, souffrants et persécutés, les esclaves, suspicieux à l'endroit des maîtres, valorisent la faiblesse, la bêtise et la médiocrité, afin de garantir leur sécurité. Pour reprendre la métaphore du "troupeau et son berger" de l'aphorisme « Des Contempteurs du corps », la morale des esclaves tente de se débarrasser du berger et de son commandement, ainsi que de tuer le "loup" en chaque homme, pour laisser toute la place à la "brebis".

Le quatrième et dernier aphorisme sélectionné de la tâche négatrice de la lutte du commandement et de l'obéissance est situé dans les fragments posthumes des *Oeuvres Complètes* de Nietzsche, au douzième tome, livre cinq, aphorisme soixante-et-onze. Nietzsche y exprime la préséance de la maîtrise des hommes comme objectif ultime de la moralité. À l'instar des aphorismes précédents, la lutte inversée de la faiblesse est exprimée littéralement par la conception de "volonté de puissance". Ainsi, lorsque les faibles croient faussement établir, avec leur doctrine, une "légitimité" morale supérieure à celle des forts, ils inscrivent leur revendication dans une logique des rapports de forces propre à la volonté de puissance. Or, Nietzsche prétend que sans cette croyance au "bien-fondé" supérieur de leur morale, les faibles seraient atteints d'un insupportable sentiment d'infériorité sans recours, et se sentiraient tout simplement anéantis. Ils perdraient l'irrésistible avantage moral de "contraindre" l'"autre" à devenir leur "bourreau", grâce à une stratégie de victimisation, où les faibles légitiment leur faux statut de "martyres" vertueux. Pourtant, la véritable épreuve morale pour Nietzsche constitue la pensée de l'"éternel retour", où, mesurant toute la gravité, l'implication de chaque moment de l'existence, les hommes se répartissent d'après la hiérarchie

"naturelle" des forces de la volonté de puissance, départageant ainsi ceux qui commandent, de ceux qui obéissent.

CHAPITRE II

LA LUTTE CRÉATRICE ET DESTRUCTIVE DE VALEURS DE LA VOLONTÉ DE PUISSANCE

2.1- La tâche affirmatrice de la lutte créatrice et destructrice de valeurs

2.1.1- « Aux îles fortunées », *Ainsi parlait Zarathoustra*

L'aphorisme « Aux îles fortunées » du livre II d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, débute par un clin d'oeil biblique, en raison de l'usage de la métaphore du "figuier". Suivant le commentaire d'Éric Blondel dans les notes de fin d'ouvrage de l'édition Flammarion d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, le figuier se rapporte à un arbre aux vertus contrastées dont les fruits peuvent être bons ou mauvais. Dès le début d'un aphorisme, Nietzsche parvient à véhiculer avec brio son philosophe par delà bien et mal même dans ses choix mytonymiques. En début d'extrait, Zarathoustra prend le contre-pied du Christ qui distribue des figues à ses disciples dans le récit biblique original, et présente la symbolique de la fécondité du figuier comme arbre qui fructifie à différentes époques de l'année, à l'instar du "créateur-homme" qui laisse tomber ses "fruits-créations" d'après un rythme "saisonnier" qui lui est propre. Tandis que le prophète invite ses compagnons à boire le jus de ses figues, les préceptes zarathoustriens ne tombent pas bien loin de l'arbre. Les îles luxuriantes, "fortunées", sont entourées de mers étalées, de vastes espaces à découvrir, inspirant une grande espérance de belle humeur.

Alors que « jadis on invoquait Dieu en laissant errer ses regards sur les mers lointaines³⁶³ », désormais, c'est une aspiration d'un tout autre ordre spirituel que nous transmet Zarathoustra, celui du surhumain, d'une humanité surmontée, dépassée et sanctifiée par le geste affirmateur-créateur de la volonté de puissance. Tandis qu'à une époque encore récente, on construisait de grandes cathédrales sur

³⁶³ APZ, « Aux îles fortunées », L.II, Ibid.

plusieurs siècles, Michel-Ange peignait le plafond de la Chapelle Sixtine avec un sentiment poignant d'éternité, ou encore, Dante écrivait sa vision de la Trinité à travers un voyage supraterrrestre des règnes de l'enfer, du paradis et du purgatoire, l'annonce de la "mort de Dieu" n'apparaît pas aux premiers abords comme un événement bruyant, mais plutôt comme une nouvelle qui se dépose délicatement en l'humain, de manière indéfectible. Pourtant, cet événement historico-axiologique de la mort de Dieu constitue un moment névralgique, une rupture dans le champ des valeurs humaines. Décentré du monde, l'homme n'est plus l'"origine", ni la "finalité" d'un projet divin. Cet abandon spirituel millénaire sur le plan des valeurs est encore quasi insupportable à l'époque moderne, où nous assistons à la grande débandade de tous les dieux qui n'en finissent plus de mourir. "Dieu" a été périphérisé des valeurs humaines, et n'est plus qu'une externalité du processus de création de valeurs. Or, réduits aux largesses de leur vouloir créateur, les hommes peuvent-ils encore engendrer un dieu à leur mesure? Zarathoustra affirme à ses disciples « Ne me parlez donc plus des dieux! Mais le Surhumain, vous pouvez le créer³⁶⁴ ». Le Surhumain se substitue à Dieu, mais dans un cadre renversé de valeurs, où ce dernier ne compte plus.

À cet effet, il n'est pas étonnant de constater que, dans l'ouvrage *Le Cercle vicieux* de Pierre Klossowski, la notion du surhumain, en tant que "sujet ultime" accordant sens et valeur à l'incessant retour des choses, découle de la multiple altérité combative de la volonté de puissance. Le caractère inachevé de l'homme et la pluralité des luttes internes de la volonté de puissance motivent le projet à long terme du surhumain. D'ailleurs, le surhumain peut être à la portée des hommes-créeurs, à leur mesure, non pas grâce à une intervention "démurgique" individuelle, mais en incarnant sa descendance généalogique, en devenant « les pères et les ancêtres du Surhumain³⁶⁵ ». Cet appel, cette prédiction à la fois collective et historique est réitérée à de nombreuses reprises dans le Zarathoustra, car la conception nietzschéenne de la temporalité est basée sur un mode non-linéaire.

De surcroît, les poussées historiques ne peuvent empêcher le retour, les régressions de métaphores philosophiques plus anciennes. De sorte que le choc des civilisations n'entraîne pas nécessairement un croisement régulier et succinct, à la manière de vases communicants historiques, mais peut faire survenir, à certains moments, des passages temporels d'une époque culturelle à une autre. À l'instar de la volonté de puissance traversée par la lutte, la conception du "temps" chez Nietzsche rompt avec la signification traditionnelle et prend la forme d'un « jeu rythmique entre des forces adverses qui l'emportent tour à tour, construisant

³⁶⁴ Ibid.

³⁶⁵ Ibid.

et déconstruisant innocemment des mondes³⁶⁶ ». L'accumulation d'une culture, les sommets d'une époque, trouveront potentiellement écho seulement chez d'autres sommets de civilisations antérieures ou ultérieures, chez des héritiers culturels possibles du Surhumain. C'est pourquoi les conséquences historiques originaires des flux helléniques et reflux orientaux produisent des soubresauts, des rapprochements culturels par-delà les époques, où, par exemple, « entre Kant et les Eléates, entre Schopenhauer et Empédocle, entre Eschyle et Wagner, de telles connexions³⁶⁷ » surviennent, ce qui rend la conception du temps "relative" à un certain degré. Par ailleurs, cet entrechoquement pluriel d'influences historiques engendre des "corps", tant individuels que collectifs, complexifiés par le jeu de l'histoire, introjectant de manière plus ou moins anarchique des traits culturels d'époques éparses.

Ainsi, l'artiste d'élite traversé à l'époque moderne d'une hiérarchie pulsionnelle singulière, comme le compositeur Richard Wagner, se trouve étrangement et intimement interpellé par la culture grecque tragique, car des échos du passé résonnent alors en lui plus fortement que les courants artistiques de son époque. Autant le Zarathoustra de la période affirmatrice, que le Nietzsche de *Par delà bien et mal*, interpellent des philosophes d'avenir, afin d'entrevoir une tâche civilisatrice colossale, celle d'une réévaluation de toutes les valeurs, pavant la voie au Surhumain. Bien plus qu'une simple transmission intergénérationnelle, l'oeuvre du Surhumain n'est pas "post-moderne", mais posthume à la modernité. C'est pourquoi il apparaît complexe de comprendre un objectif pratiquement en périphérie de l'histoire, d'entrevoir une espérance que l'on ne peut toucher du doigt. Or, ce construit pluriel d'avenir est un prétexte idéal à l'ouverture de nouvelles perspectives, ainsi qu'à l'exaltation des luttes de la volonté de puissance. Le thème de l'avenir dans la littérature nietzschéenne est bien plus qu'un simple procédé littéraire, c'est une vaste imagerie, doublée d'un destinataire nouveau. Or, contrairement aux espoirs mêlés d'effrois que peuvent susciter l'avenir, Nietzsche a horreur de la projection hors de la réalité humaine terrestre propre à certains croyants. L'une des hantises philosophiques de Nietzsche est bien ce saut complet dans les arrière-mondes et la négation de l'humanité terrestre. Les vœux de puissance d'une lignée de créateurs peuvent s'intéresser à Dieu, à ce "paradoxe" de tous les instants, mais doivent s'efforcer de transformer leur "volonté-de-savoir" en « réalité pensable à l'homme, visible à l'homme, sensible à l'homme³⁶⁸ ». Zarathoustra caresse toujours un anthropomorphisme conséquent dans son philosopher, et recommande aux créateurs-destructeurs de valeurs, annonceurs

³⁶⁶ Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Galilée, 1972.

³⁶⁷ *CI*, « Richard Wagner à Bayreuth », §4., L.IV, Ibid.

³⁶⁸ *APZ*, « Aux îles fortunées », L.II, Ibid.

du surhumain, de sonder tous les sens de leur corporéité, et de « pousser la pensée jusqu'à la limite de vos propres sens³⁶⁹ ». À ce sujet, le tome II de *La volonté de puissance*, publié chez Gallimard et traduit par Geneviève Bianquis, présente à la toute fin de l'ouvrage, en guise de dernier aphorisme de la section intitulée « Le moi cosmique », une citation qui sied à merveille au caractère anthropomorphique et créateur de la volonté de puissance : « Dès que l'homme s'est parfaitement identifié à l'humanité, il meut la nature entière³⁷⁰ ».

Ainsi, suivant cette appropriation de la nature-volonté-de-puissance, ce que les créateurs appellent le monde, il faudra « commencer par le créer de nouveau³⁷¹ ». Le Zarathoustra n'est-il pas l'ouvrage qui casse en deux l'histoire de l'humanité ? Créer de toutes pièces un monde que l'on ne "connaît" pas, le réévaluer radicalement, ainsi que lui insuffler toute sa raison, ses images, son vouloir et son amour, n'est-ce pas la panacée des « disciples de la Connaissance³⁷² » ? Limités de naissance par leur "sur-rationalité", ainsi que par l'insaisissabilité des choses, qui rendent leur existence insoutenable, les disciples de la Connaissance sont incapables de ne pas "créer" un Dieu, en guise de principe unitaire de l'ordonnement du monde. Les affects de peur, d'insécurité existentielle, ainsi que le besoin d'encadrement, sont inscrits jusque dans la chair des disciples de la Connaissance. Zarathoustra, à mille lieux de toutes ces angoisses, questionne avec candeur, mais sans humilité dévote, la sensibilité secrète de son propre vouloir de puissance : « S'il y avait des dieux, comment supporterais-je de n'être pas Dieu?³⁷³ ». Puis il répond tout simplement, « Donc, il n'y a pas de dieux³⁷⁴ ». S'il y avait la moindre

j possibilité de visiter une âme divine, Zarathoustra l'aurait fait. En explorateur téméraire de toutes les humeurs possibles, Zarathoustra règle le problème, le paradoxe, la contradiction de Dieu, non pas avec insolence, car il ne peut y avoir la moindre impolitesse envers ce qui n'existe pas. Nietzsche entrevoit trop bien l'immense implication du religieux, de la spiritualité liée à la créativité chez l'homme, pour ne pas défendre ses moqueries avec virulence dans un cimetière divin qui n'en finit plus de s'accroître, et d'étendre partout son brouillard morbide. L'empreinte de Dieu sur les valeurs humaines est si profonde, qu'il apparaît impossible d'arracher présentement toutes les mauvaises herbes divines sans faire agoniser l'ensemble du jardin des valeurs. L'imbrication sinieuse des valeurs,

³⁶⁹ Ibid.

³⁷⁰ Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, 2 t., §644., Trad. G. Bianquis, (éd.), F. Würzbach, Paris, Gallimard, 1995.

³⁷¹ APZ, « Aux îles fortunées », L.II, Ibid.

³⁷² Ibid.

³⁷³ Ibid.

³⁷⁴ Ibid.

interprétations et créations humaines avec Dieu est si lourde, que seul un avenir lointain peut oser espérer une réévaluation de toutes les valeurs, un échappatoire radical au Dieu unique. Une "sortie de crise" de Dieu, une remise à l'heure des pendules, « donne le vertige et le tournis au squelette humain et la nausée à l'estomac³⁷⁵ ». Sans Dieu, l'homme est abandonné, complètement dépouillé par les mensonges éphémères du temps. Subséquemment, la mort de Dieu annonce, par extension, la mort de « toutes ces théories d'un Être unique et absolu et immuable et satisfait et impérissable³⁷⁶ », car « l'impérissable – n'est que symbole³⁷⁷ ». Même si les contenus conscients et inconscients des symboles "absolutistes" sont foncièrement culturels, tous héritiers d'une histoire, de traditions et de modèles de conduites sociales, nombreux sont ceux qui revendiquent un caractère d'éternité. Ainsi, le symbole religieux cristallise les significations d'unicité, d'absoluité et d'immuabilité, de manière à les rendre supposément impérissables. Dû à son caractère foncièrement culturel, ainsi qu'à ses prétentions universelles de prosélytisme, ce "totalitarisme de la pensée" matérialisé en symbole, produit un effet sensible irrésistible, exerce un pouvoir d'attraction qui perdure dans le temps. Pourtant, cette transposition symbolique des modes de vie, jugements de valeurs moraux et réalités affectives liées à un culte, constitue une métaphore historique issue d'une certaine culture. Ce phénomène largement répandu dans la culture savante de l'"oubli de la métaphore" est explicité à maintes reprises dans les écrits de Nietzsche, et repris à bon escient dans l'ouvrage *Nietzsche et la métaphore*, publié en 1972 par Sara Kofman. Cette entrée en matière détaillée sur la métaphore, l'entrechoquement des cultures, le "souci de Dieu" et l'anthropomorphisme de l'homme-volonté-de-puissance nous conduisent progressivement dans l'aphorisme au cœur de la lutte créatrice et destructrice de valeurs.

À l'instar du premier chapitre sur la lutte du commandement et de l'obéissance avec l'aphorisme *Les contempteurs du corps* du Zarathoustra, Nietzsche prétend que le vouloir-de-puissance corporel, en tant que "Soi créateur", souhaite faire « ce qu'il aime par-dessus tout: créer ce qui le dépasse³⁷⁸ ». Ainsi, "créer" est une manière pour la volonté de puissance de se surmonter soi-même, de s'affranchir temporairement de la douleur. La souffrance constitue toutefois un moment essentiel de l'exercice créateur, une condition préalable où douleurs et plaisirs sont entremêlés de manière ininterrompue dans le processus créatif. C'est pourquoi Zarathoustra affirme « Créer – voilà ce qui nous affranchit de la douleur, ce qui allège la vie (...) pour que naisse le créateur, il faut beaucoup de douleur et de

³⁷⁵ Ibid.

³⁷⁶ Ibid.

³⁷⁷ Ibid.

³⁷⁸ APZ, « Les contempteurs du corps », L.I, Ibid.

nombreuses métamorphoses³⁷⁹ ». À la manière de son interpréter continu, « l'inlassable volonté de puissance, ou de création continuelle ou de métamorphose, ou de victoire sur soi-même³⁸⁰ », n'est jamais identique à elle-même, tandis que douleurs et plaisirs travaillent sa différence, amplifient ses luttes et sa complexité interne. Le processus créateur différencié de la volonté de puissance n'est pas étranger à son propre pôle négateur, qu'est celui de l'incessante destruction, de la dégénérescence, de l'auto-dilapidation et de la mort. L'acte créateur n'annihile pas la souffrance, mais compose, bien au contraire, avec son insupportable présence à l'échelle humaine, imposant, tel que développé par Sloterdijk dans son analyse de *La naissance de la tragédie*, la « contrainte de l'art³⁸¹ » nécessaire à l'existence. Zarathoustra l'affirme dans l'aphorisme « Aux îles fortunées », « Oui, votre vie sera riche en amères agonies, ô créateurs³⁸² », mais le créateur n'avance pas sans la souffrance, et le simple fait de nier son existence constitue un symptôme de décadence.

À l'instar du propos spirituel énoncé plus tôt, s'il y a un hymne à chanter pour le créateur sur le thème de la "temporalité", c'est bien celui de l'"éphémérité". Nietzsche vient redorer ainsi le blason des symboles qui traitent de près ou de loin de la conception nietzschéenne majeure de l'"éternel retour", autrement dit, qui traitent du « temps et du devenir³⁸³ », qui sont « louange et justification de tout l'éphémère³⁸⁴ ». Ainsi, c'est par l'apologie du retour éternel du même, que les créateurs célébreront, rendront grâce à leurs propres conditions d'exercice de la créativité-volonté-de-puissance, c'est-à-dire l'éphémérité de l'existence, la mort et le perpétuel recommencement. Parmi les autres conditions de la lutte créatrice et destructrice de valeurs, le Zarathoustra aura tôt fait de signaler la participation et la préservation singulière du créateur lui-même.

L'"oeuvre-enfant" a besoin d'une "mère-incubateur" capable de générer longuement une santé digne de nombreux sacrifices et d'un amour inconditionnel. L'enfant est abandonné au monde, il est expulsé de sa matrice originelle, arraché violemment au confort lympathique, destiné à la persévérance d'une vie singulière. Or, comme une mère et sa portée d'enfants, le mérite acquis par ces derniers dans le monde contribuera à bâtir la réputation de celle-ci. Désormais impuissante face à l'avenir de ses œuvres, ces dernières continueront à la "déterminer" sans cesse, à l'honorer ou à la couvrir de honte. La responsabilité-

³⁷⁹ APZ, « Aux îles fortunées », L.II, Ibid.

³⁸⁰ FP XI, L.35, §60.

³⁸¹ Peter Sloterdijk, *Le penseur sur scène, Le Matérialisme de Nietzsche*, Trad. de Hans Hildenbrand, Paris, Éditions Christian Bourgois, 1990.

³⁸² APZ, « Aux îles fortunées », L.II, Ibid.

³⁸³ Ibid.

³⁸⁴ Ibid.

culpabilité de ses œuvres lui sera fatale. Caressant le désir incestueux de se reconnecter intimement avec l'un de ses fils-œuvre, Nietzsche-mère, si l'on en croit ses propos dans *Ecce Homo*, souhaite à tout prix lier son destin à celui de son fils-Zarathoustra. À l'instar de la mère qui oublie si rapidement les douleurs de l'accouchement à la vue de son enfant, la souffrance constitue le moteur essentiel au vouloir-de-puissance créateur.

Ainsi, cet affranchissement créatif de la douleur est commandé par le vouloir de puissance. Cette finalité créatrice de valeurs, cette orientation plurielle de la lutte, est imposée par un vouloir de puissance qui épouse les méandres contradictoires de la douleur et du plaisir, qui trouve à se surmonter soi-même dans la mort et l'auto-destruction. En continuité avec la lutte du commandement et de l'obéissance, avec la contrainte de se surmonter soi-même à l'infini, de créer quelque chose qui le dépasse, le vouloir impose sa finalité, son "destin". Pour reprendre Zarathoustra, « tel est mon vouloir créateur, mon destin (...) tel est le destin que m'impose mon vouloir³⁸⁵ ».

À l'instar des multiples passages de la volonté de puissance, « sur les grands et les petits chemins³⁸⁶ » de l'être vivant, évoqués notamment dans l'aphorisme « De la victoire sur soi », Zarathoustra a fréquenté « des centaines d'âmes³⁸⁷ », tant individuelles que collectives. Il a visité les nombreux territoires de l'intériorité humaine, les espaces spirituels, instinctuels, sensibles et moraux, propres à la géographie du corps humain. Zarathoustra a fouillé tant les âmes d'individus aux sensibilités aussi diverses qu'opposées, que celles des peuples, groupes sociaux, aux états collectifs de "conscience" et d'"inconscience" les plus variés. Du berceau jusqu'à la tombe, Zarathoustra a non seulement accompagné « des centaines de berceaux et de douloureux enfantements³⁸⁸ », mais également « les déchirements des heures dernières³⁸⁹ ». Suivant l'interpénétration des métaphores de la grossesse et de la création artistique, l'expression d'"enfantement" signifie la production d'une œuvre au sens littéraire, en plus d'exprimer le sens d'"accouchement". À l'instar de l'aphorisme « De la victoire sur soi », où trônent les valeurs emmitouflées dans une barque à la dérive, le Zarathoustra est témoin de l'accouchement des valeurs abandonnées dans un berceau, dans un "moïse", le long du fleuve-culture. Ce départ fragile et douloureux des "valeurs-enfants", où l'on coupe le cordon ombilical avec leur "auteur", conduit souvent Zarathoustra à

³⁸⁵ Ibid.

³⁸⁶ APZ, « De la victoire sur soi », L.II, Ibid.

³⁸⁷ APZ, « Aux îles fortunées », L.II, Ibid.

³⁸⁸ Ibid.

³⁸⁹ Ibid.

assister au spectacle des « heures dernières³⁹⁰ », où la culture se déchire brutalement en son sein, où l'individu souffre d'une rupture morale intérieure. Une fois créés, les valeurs, comme les hommes, sont fatalement condamnées au déclin, à l'agonie. De surcroît, tout l'appareil sensible de Zarathoustra, apte à ressentir profondément les impressions et à intéresser sa personne toute entière, souffre en lui-même de se sentir enfermé, coincé, privé de la liberté d'un surmontement. Zarathoustra affirme « tout l'être sensible souffre en moi de se sentir prisonnier, mais toujours mon vouloir intervient pour m'affranchir et me donner la joie³⁹¹ ». Le corps a besoin d'être affecté par la souffrance, par une résistance quelconque, afin d'y puiser son ressort. L'entrave pour la volonté de puissance constitue une excitabilité essentielle, entraînant avec elle une pluralité de luttes, doublée d'un désir insatiable de se surmonter. Le corps se contracte, puis se décontracte, se tend pour mieux s'étendre. L'intervention du vouloir de puissance libère la tension accumulée, coïncidant avec la sensation de joie. Cet affranchissement fait écho aux propos du prophète chez qui "vouloir" est synonyme de "délivrance", « telle est la vraie conception du vouloir et de la liberté(...) l'enseignement de Zarathoustra³⁹² ». Ainsi, souffrances et joies s'entrecroisent et se succèdent nécessairement dans la lutte créatrice-destructrice de la volonté de puissance.

Ainsi, Zarathoustra poursuit son exposé en effleurant quelques incontournables de la volonté de puissance. Il affirme qu'être rebuté de vouloir, juger, évaluer, interpréter et créer, c'est refuser l'essentiel de la volonté de puissance³⁹³, c'est se nouer la gorge et s'asphyxier jusqu'à la mort. Pour qu'une personne soit accablée, abattue à ce point par une existence de renoncement, c'est qu'elle a abdiqué devant les traits-caractéristiques de l'humanité, de la vie-volonté-de-puissance. Ces quelques mots de vouloir, évaluer, interpréter et créer, rassemblent sans contredit la majeure partie de l'activité humaine.

De surcroît, l'acte créateur donne naissance, fait advenir quelque chose de nouveau par la mise en forme singulière de son vouloir de puissance. En arrière-fond d'une nature chaotique et changeante de la volonté de puissance, le vouloir créateur organise, commande la mise en scène de son interprété. Suivant l'analogie métaphorique du théâtre pour expliciter le vouloir de puissance créateur, le metteur en scène artiste édifie, délimite les frontières de son espace scénique, où se produiront "ses interprètes", d'un texte composé par sa main. La métaphore du spectacle théâtral a pour but d'imager la pluralité d'activités

³⁹⁰ Ibid.

³⁹¹ Ibid.

³⁹² Ibid.

³⁹³ « Ne plus vouloir, ne plus juger, ne plus créer! Oh! Puisse cette grande lassitude me demeurer toujours étrangère! » APZ, « Aux îles fortunées », L.II, Ibid.

engendrées par l'acte créateur de la volonté de puissance. Le caractère éminemment changeant et inachevé du produit de l'acte créateur révèle la nécessité de son perpétuel dépassement, du recours incessant de la lutte. Jugement, évaluation, création et interprétation s'enlacent tortueusement de manière à former la volonté de puissance. C'est pourquoi Zarathoustra exprime le souhait mêlé d'effroi et d'inquiétude de toujours demeurer étranger à cet effondrement de la volonté de puissance qu'est « ne plus vouloir, ne plus juger, ne plus créer³⁹⁴ ».

Contrairement à la "volonté de trouver le vrai" des sages inscrites énoncée au début de l'aphorisme « De la victoire sur soi », Zarathoustra affirme « dans la recherche de la connaissance, je n'éprouve jamais que le plaisir de ma volonté, occupée à engendrer, à grandir³⁹⁵ ». En mode expansion, le vouloir zarathoustrien jouit du plaisir de s'étendre sur de nouveaux horizons, d'accroître sa puissance en fécondant de nouveaux territoires. Cette recherche prospective s'assimile à une nouvelle portée d'oeuvres-enfants encline à s'élever, à fortifier sa puissance. Zarathoustra admet « si ma connaissance conserve en moi son innocence, c'est parce qu'elle garde toujours la volonté d'être féconde³⁹⁶ ». La connaissance n'est pas une quantité de savoir donnée, immobile et stable. Elle est fusionnée à un certain interpréter, au mouvement du vouloir de puissance de Zarathoustra. La "connaissance", ou plutôt, l'interprétation-en-devenir du prophète, est imprégnée d'innocence. Suivant la célèbre métaphore de l'"enfant créateur" « Des trois métamorphoses³⁹⁷ » de Zarathoustra, la volonté de puissance du prophète n'est pas corrompue par les affects décadents des sages illustres, et ignore avantageusement le bien et le mal. Cette recherche, empreinte de candeur et de pureté, épouse, d'après le commentaire d'*Ecce Homo* de Nietzsche sur cet aphorisme « Des îles fortunées », le « signe distinctif d'une nature dionysiaque³⁹⁸ », « la certitude dernière que tous les créateurs sont durs³⁹⁹ ».

Ainsi, c'est grâce à cette innocente dureté du vouloir-de-puissance destructeur et créateur, que Zarathoustra s'est fait « écarté de Dieu et des dieux⁴⁰⁰ ». Nietzsche présume que le mouvement naturel de dépassement, de création de la volonté de puissance a poussé l'individu et la collectivité à nier, puis à se débarrasser de Dieu. Cette même dynamique a entraîné d'anciens fidèles à assassiner Dieu, car leur vouloir de puissance a fini par voir en ce dernier une contrainte à surmonter,

³⁹⁴ Ibid.

³⁹⁵ Ibid.

³⁹⁶ Ibid.

³⁹⁷ APZ, « Des trois métamorphoses », L.I, Ibid.

³⁹⁸ EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres, Ainsi parlait Zarathoustra », §8., Ibid.

³⁹⁹ Ibid.

⁴⁰⁰ APZ, « Aux îles fortunées », L.II, Ibid.

ainsi qu'une ouverture à une pluralité de luttes nouvelles. L'absolu-Dieu s'est progressivement révélé trop englobant, le totalitarisme des valeurs, une trappe à volontés nouvelles.

Or, que la mouvance historique tardive de l'individualisme emboîte le pas à l'effritement des anciennes idoles, et au nihilisme des valeurs, le problème de l'homme demeure entier et central pour la volonté de puissance. Subséquemment, alors que « l'homme lui-même n'est qu'une ébauche⁴⁰¹ », le projet inachevé d'un vouloir-de-puissance-créateur, le "philosophe-artiste" digne de ce nom ressent la profonde nécessité de tailler sur mesure un avenir "sur-humain" à l'homme. Or, qu'importe à la dureté du créateur-destructeur, responsable de l'avenir humain, que la "pierre-homme" « vole en éclats⁴⁰² », qu'à coups de marteau, le philosophe-artiste s'acharne à détruire des valeurs, afin d'apercevoir l'esquisse du surhumain dans « la plus laide des gangues⁴⁰³ ». L'homme est déjà cette guerre d'usure de tranchées, « fracassé et épars comme sur un champ de carnage ou d'abattage⁴⁰⁴ ». Le créateur qui ose alors commander, matérialise son intuition du surhumain, cette statue "sans pied d'argile", qui renverse les anciennes idoles. Mais toujours Zarathoustra retourne à cette matière-homme avec son « fervent vouloir créateur; tel le ciseau attiré par la pierre⁴⁰⁵ », tel l'artiste en soif d'expression, qui commande franchement une pierre de grande taille, à la hauteur de l'oeuvre projetée. Malheureusement, Zarathoustra est en quête de la plus digne de toutes les images, celle de la représentation encore informe du surhumain, qui repose dans une pierre humaine extrêmement résistante, qui ne se laisse pas entamer facilement par le ciseau du sculpteur. C'est une création "renversée" qu'inspire l'image encore trouble et indicible de l'homme à venir, l'ombre du surhumain. En chasseur d'images iconoclastes, Zarathoustra tente de percer cette surface minérale et de dévoiler les premières manifestations sensibles de l'invisible surhumain. Or, affirme Zarathoustra, « c'est dans la pierre que dort l'image que je cherche⁴⁰⁶ », mais « pourquoi faut-il qu'elle dorme dans la plus dure, la plus laide des gangues?⁴⁰⁷ ». Comment la vision intérieure du Zarathoustra peut-elle naître d'une "pierre à feu" déjà consumée, d'un silex qui ne donne plus des étincelles ? Si l'homme a le potentiel d'une pierre précieuse, il a non seulement perdu sa rareté et son éclat, mais sa dureté ne lui confère plus sa valeur. Acceptera-t-il enfin d'être "inutile", comme toutes les pierres précieuses, et de n'avoir de sens et de valeur

⁴⁰¹ APZ, « De la vertu qui donne », L.I, Ibid.

⁴⁰² APZ, « Aux îles fortunées », L.II, Ibid.

⁴⁰³ Ibid.

⁴⁰⁴ APZ, « De la rédemption », L.II, Ibid.

⁴⁰⁵ APZ, « Aux îles fortunées », L.II, Ibid.

⁴⁰⁶ Ibid.

⁴⁰⁷ Ibid.

qu'à l'égard d'une volonté de puissance créatrice⁴⁰⁸? L'histoire de l'homme est parsemée de grivures et de concrétions qui irritent, obstruent et compromettent l'émergence d'une œuvre aboutie comme celle du surhumain. Or, au grand drame de Zarathoustra, l'image du surhumain est coincée dans une pierre qui a, non seulement quelque chose de repoussant et d'inesthétique, mais également de disgracieux. Le philosophe-artiste doit nécessairement se salir les mains dans une longue série d'actes destructeurs et créateurs, afin de faire advenir "quelque chose" de valeur pour l'homme. Pourtant, travailler un portrait défiguré, sur un corps à l'épiderme rassis et buté, comporte son lot de découragements, voire de désespoirs, pour le créateur décadent. L'enveloppe qui entoure la pierre "potentiellement" précieuse homme, nécessite une opération destructrice de détail avec incisions, broyages et lavages du minerai. L'épave usée qu'est l'homme, recouverte d'une gangue de boue, doit bénéficier de la maîtrise, du travail acharné de l'artisan constructeur naval, afin que ce dernier puisse rêver, entreprendre la grande expédition vers les "îles fortunées".

Suivant le dénouement de l'aphorisme, désormais le ciseau du sculpteur attaque brutalement les portes de la "prison-homme", et s'évertue à réduire en morceaux cette pierre de détention qui tient captif le surhumain. Qu'importe à Zarathoustra l'acharnement de l'aigle créateur qui lacère sa victime humaine et enfonce cruellement ses crocs dans la chair de cette dernière, afin d'y trouver le surhumain? Qu'importe si cette prison surpeuplée de délinquants médiocres et de vieux geôliers sans autorité, soit atrocement détruite, « vole en éclats⁴⁰⁹ » ? Qu'importe au philosophe d'avenir de rassembler des fragments de cette humanité carcérale, pour façonner l'ancêtre du surhumain?

⁴⁰⁸ En s'adressant à ses disciples à propos du bâton à la poignée d'or reçu en cadeau, Zarathoustra affirma alors : « « Me direz-vous comment l'or s'est acquis la suprême valeur ? C'est parce qu'il est rare, inutile, et brillant d'un doux éclat ; il fait largesse à tous. » APZ, « De la vertu qui donne », L.I, Ibid.

⁴⁰⁹ APZ, « De la vertu qui donne », L.I, Ibid.

2.1.2- « Des mille et une fins », *Ainsi parlait Zarathoustra*

Dans l'aphorisme « Des mille et une fins » du livre I d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, le prophète alcyonien expose les origines multiples et primitives des puissantes valeurs du "bien" et du "mal". Les valeurs morales du "bien" et du "mal" sont de hautes évaluations, des interprétations pour lesquelles la volonté de puissance d'un peuple s'est canalisée, concentrée, à l'instar, par exemple, de symboles culturellement répandus. Les contenus conscients et inconscients de ces symboles, représentations collectives, valeurs morales du bien et du mal, sont foncièrement culturels, tous héritiers d'une histoire, de traditions et de modèles de conduites sociales. Dû au caractère collectif de ces significations, le bien et le mal d'un peuple produisent un effet sensible considérable, exerçant un certain pouvoir d'attraction qui dépasse largement les perceptions individuelles. Ainsi, suivant le propos du Zarathoustra, le bien et le mal sont des interprétations, transpositions symboliques des modes de vie, jugements de valeurs moraux et réalités affectives liés à un peuple, à son intime vouloir de puissance collectif. En connaissance de cause, « Zarathoustra vit beaucoup de pays et beaucoup de peuples; il découvrit ainsi le bien et le mal de nombreux peuples⁴¹⁰ ». Or, « nulle part au monde⁴¹¹ », il « ne trouva puissance supérieure à celle du bien et du mal⁴¹² ». De surcroît, non seulement les valeurs morales du bien et du mal sont parmi les plus redoutables véhicules du vouloir de puissance collectif, mais leur exercice de fixation et de maintien sont foncièrement nécessaires à la survivance du peuple. Les valeurs du bien et du mal apparaissent comme des interprétations sublimées, garantes des victoires de la civilisation sur elle-même. Autrement dit, selon Zarathoustra, « aucun peuple ne pourrait vivre s'il ne commençait par se fixer des valeurs⁴¹³ ». Ces dernières font l'objet d'une table « inscrite au-dessus de chaque peuple ; c'est la table de ses victoires sur lui-même ; c'est la voix de son vouloir de puissance⁴¹⁴ ». La composante originellement collective des valeurs, doublée de la dynamique du surpassement de la volonté de puissance axiologique, sont déterminantes pour les tenants et les aboutissants de la lutte créatrice et destructrice de valeurs.

Par ailleurs, parmi les tables de valeurs motivées par l'ensemble de l'organisme culturel de la volonté de puissance, certaines inspirent le commandement général des activités de la culture, dont ses visées internes d'accroissement de puissance,

⁴¹⁰ APZ, « Des mille et une fins », L.I, Ibid.

⁴¹¹ Ibid.

⁴¹² Ibid.

⁴¹³ Ibid.

⁴¹⁴ Ibid.

tandis que d'autres incitent à la résignation, à l'obéissance commune des besognes en société. La lutte du commandement et de l'obéissance se lie originellement au maintien et à la fixation nécessaire des valeurs morales. Ainsi, « jadis les peuples ont gravé au-dessus de leurs têtes des tables⁴¹⁵ », où « l'amour qui veut dominer et l'amour qui veut obéir⁴¹⁶ » ont ensemble élaboré ce tableau sacré de commandements. Or, qu'est-ce qui commande à la volonté de puissance collective de se surmonter de la sorte? Comment concevoir qu'un peuple de telle "nature", profondément singulier, ait pu envisager ce parcours ascensionnel plutôt qu'un autre, cette échelle spécifique de valeurs, afin d'atteindre certaines finalités communes, ainsi qu'un accroissement de puissance collectif? Qu'est-ce qui permet d'expliquer l'entrelacement des luttes du commandement et de l'obéissance, la création de valeurs morales, ainsi que la sélection de diktats prioritaires, par le vouloir de puissance d'un peuple? Autrement dit, qu'est-ce qui assure à une communauté le triomphe, le surmontement continu de soi, ainsi que l'accomplissement des plus hautes aspirations?

Pourtant, bien qu'ils partagent certaines similarités de points de vue, les peuples sont moralement irréconciliables, car leurs volontés, évaluations, interprétations et créations collectives de valeurs ne peuvent jamais se substituer, ou encore, se juxtaposer l'une à l'autre, car, ultimement, « jamais deux voisins ne se comprennent⁴¹⁷ ». Non seulement un peuple a besoin de se fixer des valeurs pour vivre, mais « s'il tient à durer il ne peut adopter les évaluations du voisin⁴¹⁸ ». Au risque de voir sa culture occultée, assimilée, diluée, puis dissoute par l'affirmation axiologique du peuple voisin, un peuple doit persévérer dans son vouloir de puissance collectif, quitte à susciter honte, dérision, colère et incompréhension des peuples étrangers. Zarathoustra affirme que « dès que tu connaîtras quels sont les dangers, le sol, le climat et les voisins de ton peuple, tu pourras deviner la loi qui régit ses victoires sur lui-même⁴¹⁹ ». Cette dernière affirmation de Zarathoustra est puissamment heuristique. Ce dernier somme son destinaire de demeurer à l'affût de certaines composantes essentielles d'une collectivité, afin de comprendre les implications de la lutte créatrice et destructrice de valeurs de la volonté collective de puissance.

Ainsi, conscient de ce qui menace, de ce qui compromet la sûreté et l'existence même d'un peuple, il est possible d'anticiper certains des commandements internes, des rassemblements et moyens entrepris collectivement pour, non

⁴¹⁵ Ibid.

⁴¹⁶ Ibid.

⁴¹⁷ Ibid.

⁴¹⁸ Ibid.

⁴¹⁹ Ibid.

seulement pallier aux menaces, mais permettre un surmontement, un débordement de puissance. Par exemple, dans le cas d'un peuple en danger de mort, risquant à moyen ou à long terme sa disparition culturelle, il saura générer en son sein toutes sortes de stratégies, conscientes et inconscientes, afin de se préserver le plus longtemps possible. Plongé dès ses origines dans une lutte ininterrompue pour sa survie, le peuple répond de manière réactive, tant au quotidien que dans les moments névralgiques de son histoire, au diktat de la peur de s'effacer. Ainsi, l'observateur intime de la volonté de puissance populaire peut fouiller l'âme d'un peuple, ses comportements, croyances et traditions morales à la lumière de ces dangers.

Hormis les dangers, troubles et luttes internes, un peuple se définit largement par sa distinction avec ses voisins territoriaux. Les peuples limitrophes excitent, exacerbent spontanément les tensions, suivant la personnalité collective qui leur incombe. Pourtant, l'opposition suscitée naturellement par la présence d'une population distincte et contigüe engendre une pluralité de luttes, des plus grossières, jusqu'aux plus subtiles. Ainsi, il n'est pas complexe d'imaginer que la présence voisine d'un peuple guerrier, hostile et aisément irritable, entraînera des développements similaires sur le plan de la défense des pays voisins, et facilitera le développement de comportements et croyances aptes à répondre à une nation adjacente belliqueuse. Deux nations voisines, semblables sur certains aspects, sont tout de même susceptibles d'entretenir des réalités variées, complexes, aux visées diamétralement opposées. Derrière une paix de porcelaine, elles se jalouseront la domination culturelle des territoires avoisinants leurs frontières, alimenteront de subtiles représailles face aux gains de leur rivale, et nourriront une crise perpétuelle de mimétisme, où tant le désir que l'objet désiré, seront enviés par les deux camps. De plus, le "droit-appropriation" du sol confère à la "naturalisation" de chacun des membres d'un même peuple une terre commune dont il épouse l'ensemble des contours. Un peuple se mêle intimement à son territoire géographique, à son climat, puis enfante un certain type d'homme "naturalisé". Le vouloir-de-puissance-homme est formé, configuré par le territoire et sa nature. À l'instar de la métaphore de l'anthropoculture chère à Nietzsche, les hommes d'une population nationale sont des plantes profondément enracinées dans le sol. Est-ce alors un sol fertile, abondant, voire luxuriant, qui ensemeence le cœur d'un peuple et produit de magnifiques plantes exotiques? Ou bien, est-ce une terre dure, aride et sèche d'un sol du nord, qui refroidit les esprits d'une nation et engendre des végétaux résistants et taciturnes? Ou encore, est-ce une terre boueuse, détrempée, se dérochant sous les pieds des hommes, qui contribue à façonner le caractère collectif d'un peuple?

Le territoire est sans contredit un élément constitutif de la collectivité-volonté-de-puissance auquel le peuple se fonde, s'assimile. Un peuple déraciné, dépossédé, ou encore, déporté de sa terre natale, n'est plus le même, se transforme irrémédiablement. Quel sol un peuple est-il parvenu à domestiquer? Comment habiter, développer, puis dominer, par la volonté de puissance collective d'un peuple, un territoire d'une grandeur quelconque? Ainsi, un peuple qui, "se marche sur les pieds", ne génère pas le même niveau de tensions et de luttes internes, qu'une nation étendue sur un vaste territoire aux reliefs variés. L'étendue de la surface terrestre d'un pays jouit d'une "personnalité", de qualités et d'un style qui lui sont propres. Chaque territoire est une zone perpétuellement et inconsciemment défendue par ses habitants. Une terre "occupée" par une force collective mobilisée et dominatrice, est disposée à lutter contre une, ou plusieurs autres nations. À l'aube de grandes luttes collectives, où le sol de la patrie semble se dérober sous les pieds du peuple, les hommes-volontés-de-puissance, sous tension, rasent le sol comme des hirondelles avant l'orage. Fermes et droits comme des piquets, ils se dressent en bordures des frontières d'un territoire, prêts à l'assaut. L'animal-homme se réserve un territoire exclusif dont il interdit l'accès aux "autres" jugés hostiles à son vouloir commun de puissance. Le découpage cartographique arbitraire d'un territoire naturel, désintéressé et indifférent, est une interprétation collective de la volonté de puissance qui s'approprie un territoire. À l'instar d'une aristocratie dirigeante décriée dans *Par delà bien et mal*, les représentants dignitaires, l'élite, s'approprient avec force le "droit" d'user, de jouir et de disposer exclusivement d'un territoire, grâce aux multiples commandements d'expéditions, de guerres et de colonisations. Le territoire sert de décor à la mise en scène du vouloir collectif de puissance d'un peuple.

Or, en plus de la connaissance du sol, des dangers et des voisins, permettant de « deviner la loi qui régit ses victoires sur lui-même⁴²⁰ » d'un peuple-volonté-de-puissance, Zarathoustra porte notre attention sur l'aspect du climat. Ainsi, à l'instar d'*Ecce Homo*, où Nietzsche témoigne des dispositions de son humeur créatrice d'après les variations climatiques des régions européennes qu'il visite, le Zarathoustra est bien au fait de l'importance du climat dans les orientations naturelles du vouloir collectif d'un peuple, ainsi que dans le choix des voies empruntées pour un accroissement puissance. Ainsi, l'ensemble des circonstances atmosphériques et météorologiques propres à un territoire donné comme les saisons, précipitations, températures, vents, humidité, sécheresse, etc., définissent le "climat", l'atmosphère psychophysiologique et morale d'un peuple. Les qualités affectives de l'humeur induites par le climat pénètrent le sol et le peuple d'une nation. De même, l'air chaud, sec et vivifiant de la Méditerranée n'a pas le même

⁴²⁰ Ibid.

impact sur l'esprit d'un peuple, que le climat lourd, froid et humide d'Europe du nord. Lorsqu'on migre d'une contrée vers une autre, on tente de s'"acclimater" à une nouvelle région du monde, ainsi qu'à ses habitants. Les saisons imprègnent les habitudes de vie bien concrètes des habitants d'un territoire, avec leurs rites, activités domestiques, travaux de la terre, cultures et métiers, qui s'imposent "naturellement", au rythme fluctuant des époques de l'année.

À la suite de propos absolument denses sur la dynamique collective de la volonté de puissance des peuples, Zarathoustra élabore sur la hiérarchie de valeurs morales établie spontanément par une communauté. Dans une gradation de valeur ascensionnelle, Zarathoustra prétend que l'« on appelle louable tout ce qui semble difficile⁴²¹ ». Ainsi, toute entreprise qui demande un effort soutenu, qu'il soit d'ordre intellectuel, psychique ou physique, mais qui n'est pas absolument nécessaire à la communauté, est certainement reconnu comme estimable, digne de mention par le peuple. À un second niveau moral, « ce qui est indispensable et difficile à la fois, on l'appelle le bien⁴²² ». Ce qui est non seulement de première nécessité, mais représente un danger, une opération ardue pour l'intérêt du groupe, est louangé par ce dernier et considéré comme valeur morale exemplaire. Finalement, au degré inouï de valeur morale publique, « la suprême ressource dans l'extrême péril, ce qu'il y a de plus rare et de plus difficile, on l'appelle le sacré⁴²³ ». Lorsqu'en désespoir de cause, un homme rejaillit et mobilise un extraordinaire effort, rassemble en lui-même des ressources inépuisables de courage et de vertu, afin de permettre à son peuple d'accéder à la grandeur dans des circonstances fort périlleuses, on assiste alors à l'événement moral du sacré. Or, cette lutte du positionnement hiérarchique de la valeur morale du "bien", instaure nécessairement un puissant contraste avec son opposé le "mal", ce qui accentue, rassemble et canalise les vœux collectifs de puissance. La division appréciatrice du bien et du mal se porte garante d'une infinité de luttes possibles, en englobant la majeure partie des vœux de puissance derrière ces pôles d'évaluation moraux.

Sans les emprunter aux pays voisins, ni en les trouvant au fil de "recherches scientifiques" sur la moralité humaine, ou encore, au sein d'un mystique "buisson ardent", les peuples et individus créateurs « se sont donnés à eux-mêmes leur règle du bien et du mal⁴²⁴ ». Pour Nietzsche, l'homme se désigne littéralement par son statut d'évaluateur, d'interprète entièrement traversé par la volonté de puissance. À l'instar de son anthropomorphisme philosophique, la volonté de puissance de

⁴²¹ Ibid.

⁴²² Ibid.

⁴²³ Ibid.

⁴²⁴ Ibid.

type homme attribue fondamentalement de la valeur aux choses. Ainsi, afin de sécuriser, de sceller, ce qui a le plus de valeur à ses yeux, l'homme a puissamment mobilisé son interpréter de façon à créer ces "valeurs" et à leur donner « un sens humain⁴²⁵ ». L'acte d'"évaluer" s'assimile non seulement à celui de "créer des valeurs", mais également à l'humanité elle-même, ou pour reprendre la formulation de Zarathoustra, « c'est pourquoi il est appelé « homme », c'est-à-dire l'« évaluateur »⁴²⁶ », « évaluez, c'est créer⁴²⁷ ». Or, afin de rendre leurs créations possibles, les créateurs ont dû procéder à la nécessaire destruction de tables et de valeurs anciennes, afin d'aménager leurs nouvelles interprétations morales. De nouveaux créateurs conduisent ainsi à la formation de nouvelles valeurs.

Comme mentionné précédemment, suivant la longue formation des organismes de la volonté de puissance, les peuples établissaient originairement les valeurs morales. On pouvait sans conteste incomber le statut de créateurs de valeurs à des communautés culturelles. Ainsi, bien avant les individus, les peuples demeurent métaphoriquement des "personnes morales", de redoutables vouloirs-de-puissance collectifs, à l'origine de la création de valeurs. L'une des idées majeures de l'aphorisme « Des mille et une fins » est cette dimension primitive commune, où « les créateurs de valeurs furent d'abord des peuples, plus tard seulement des individus⁴²⁸ ». Tandis que, selon Zarathoustra, l'"individu" n'est que le « dernier-né de la Création⁴²⁹ ». L'individu est forcément dépositaire de toute l'évolution historico-nationale du peuple dont il est issu. Ce n'est que fort tardivement dans l'histoire de l'humanité que certains grands solitaires, des "individus souverains", parviennent à s'affranchir progressivement de leur culture, même s'ils en demeurent inévitablement héritiers. Aisément, l'individu prétendument indépendant retombe dans son être ancien collectif, car « le goût du troupeau est plus ancien que le goût de l'individu⁴³⁰ ». L'indépendance du créateur s'acquiert et se maintient à grande peine, car longtemps la "bonne conscience" fut celle du troupeau, et l'égoïsme individualiste, « le Moi rusé, le Moi sans cœur qui cherche dans l'avantage de la majorité son propre avantage n'est pas venu à l'origine du troupeau : il en marque le déclin⁴³¹ ».

Par ailleurs, cette idée de Nietzsche n'est pas complètement neuve, et fait l'objet d'un fragment posthume du *Gai Savoir* particulièrement éclairant. À l'instar de la collectivité dont il est issu, l'individu n'est certainement pas "indivisible", et

⁴²⁵ Ibid.

⁴²⁶ Ibid.

⁴²⁷ Ibid.

⁴²⁸ Ibid.

⁴²⁹ Ibid.

⁴³⁰ Ibid.

⁴³¹ Ibid.

développe nécessairement, pour lui-même, sa "propre collectivité". Ainsi, au cours de son évolution, l'individu « se complique de plus en plus et devient de plus en plus lui-même groupe de membres, société⁴³² ». Le rare individu libre et souverain engendre « à lui seul un État, une société d'individus⁴³³ », afin de s'auto-réguler en tant que pluralité de volontés de puissance traversées par la lutte. De sorte que l'individu ne forme pas une entité complètement distincte de son peuple d'origine, mais devient, à lui-même, sa propre communauté, structurée par diverses hiérarchies de valeurs morales en luttes, devenir et contradictions, dont l'instance aristocratique du commandement constitue l'épicentre. Ainsi, les êtres humains isolés poursuivent des destinées extrêmement fragiles, car leur pratique auto-régulatrice est loin d'être entièrement maîtrisée. Comme un organisme culturel de la volonté de puissance, l'homme seul mobilise « toute une série de différents domaines de travail⁴³⁴ », tandis qu'une multiplicité « de combats sont livrés par les impulsions pour la nourriture, l'espace, la durée⁴³⁵ ». À défaut de pallier aux lacunes et erreurs naturelles relatives à cette "praxis" précoce de la volonté de puissance, « dans sa totalité, l'homme est un être qui périt nécessairement pour ne l'avoir encore acquise⁴³⁶ ».

Le créateur, cet homme exceptionnel, rare et jouissant de la plus grande liberté, jouit, pour lui-même, des mêmes qualités fécondes que celles du développement d'une culture supérieure. Traversé par une pluralité de luttes, son sentiment aigu d'accroissement de puissance abrite « le plus grand ordre dans le combat nécessaire de ses forces, le combat relativement le plus grand au-dedans de lui-même⁴³⁷ », alors qu'il est certainement « le plus divisé, le plus riche en variations⁴³⁸ ». Un créateur de cette trempe, caressant un insatiable désir de puissance singulier, sait « le plus éliminer de soi-même et se renouveler⁴³⁹ ». FP GS 11, 130

Au dénouement de l'exposé aphoristique « Des mille et une fins », Zarathoustra affirme que collectivités et individus créateurs des valeurs du "bien" et de "mal" « furent toujours des âmes amoureuses et fécondes⁴⁴⁰ », qui déposèrent toute leur passion élogieuse et leur blâme colérique dans ces « œuvres d'amour⁴⁴¹ » que sont

⁴³² FP GS, L.11, §130.

⁴³³ Ibid.

⁴³⁴ Ibid.

⁴³⁵ Ibid.

⁴³⁶ Ibid.

⁴³⁷ Ibid.

⁴³⁸ Ibid.

⁴³⁹ Ibid.

⁴⁴⁰ APZ, « Des mille et une fins », L.I, Ibid.

⁴⁴¹ Ibid.

les tables de valeurs morales d'un peuple. Or, questionne Zarathoustra, qui seront les nouveaux philosophes, ancêtres du surhumain, capables de dompter ce monstre de la morale, et d'enchaîner, par delà bien et mal, « cette bête aux mille nuques⁴⁴² » ? Zarathoustra déplore que tant de hasards, de contingences médiocres et d'occasions ratées ont malheureusement présidé le destin d'une multitude de peuples, sans que personne ne soit capable d'imposer une « fin unique » à l'humanité. La lutte créatrice et destructrice de valeurs de la volonté de puissance doit fournir plus d'indices à l'homme supérieur d'avenir, seul apte à surmonter cette matière-fragmentée-homme par son savoir-faire artiste, annonciateur du surhumain.

⁴⁴² Ibid.

2.1.3- « Des voies du créateur », *Ainsi parlait Zarathoustra*

À l'instar de la longue expérience nietzschéenne à ce sujet, l'aphorisme « Des voies du créateur » du livre I d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, tente de cerner métaphoriquement les "conditions de possibilités" de l'exercice créateur, de la démarche solitaire de la créativité. Les chemins singuliers de l'âme créatrice ne sont certainement pas ceux de la facilité, ni du troupeau. Suivant le propos de Zarathoustra en début d'aphorisme, c'est par l'inexorable chemin de la tristesse⁴⁴³, de la souffrance, que le créateur chemine et se "trouve" lui-même, se dévoile, grâce à sa douleur. Autrement dit, le créateur ne peut "devenir ce qu'il est", sans l'intervention intermittente et variable de sa souffrance. Le créateur "affirmateur" ne néglige en rien l'incommensurable valeur de la souffrance, la présence et l'intervention nécessaire de cette dernière dans l'acte créateur. Zarathoustra questionne l'aspirant créateur. Ce dernier a-t-il le droit de parvenir à lui-même? A-t-il la force de s'approprier lui-même ce droit et de partir à sa propre recherche? L'apprenti doit remplir certaines conditions à son propre endroit, puis mériter la descente abyssale du "connais-toi toi-même", digne de l'âme grecque.

La fierté de l'âme aristocratique s'enorgueillit de s'approprier son "bien", une finalité quelconque, par le mérite de la force, par le droit de créer des valeurs nouvelles, suivant le commandement de Zarathoustra, « alors montre-moi si tu en as le droit et la force⁴⁴⁴ ». À l'instar d'un peuple créateur qui élève au-dessus de lui-même des tables de valeurs morales, le créateur solitaire se commande un "bien" et un "mal" à sa mesure, rassemble tous les moyens nécessaires à la poursuite d'une finalité lui apparaissant digne de valeur. Ainsi, Zarathoustra interpelle de manière interrogative l'aspirant créateur téméraire, et lui demande : « sauras-tu te prescrire à toi-même ton bien et ton mal et suspendre au-dessus de ta tête ton amour érigé en loi ?⁴⁴⁵ ». La lutte créatrice et destructrice de valeurs prend des allures insoupçonnées. Alors que l'organisme collectif de volonté de puissance du peuple crée originellement des valeurs, l'individu doit incarner à lui-même une pluralité solitaire détachée du corps social dont il est issu.

Zarathoustra élabore une question annonciatrice de l'aphorisme « De la victoire sur soi », au livre II, lorsqu'il interroge le créateur qui aspire à s'obéir à lui-même,

⁴⁴³ « Mais tu veux suivre ce chemin de la tristesse, le chemin qui mène à toi-même ? » APZ, « Des voies du créateur », L.I, Ibid.

⁴⁴⁴ Ibid.

⁴⁴⁵ Ibid.

« sauras-tu être ton propre juge et le vengeur de ta propre loi ?⁴⁴⁶ ». Le créateur sera contraint de revêtir les habits du "commandement" s'il veut parvenir à quoi que ce soit de valable. Il emportera avec lui son "tribunal" personnel, avec ses "victimes" et ses "bourreaux" issus de ses instances auxiliaires obéissantes. Contraint d'engendrer pour lui-même une pluralité de luttes, le créateur-en-devenir est interpellé par le propos de Zarathoustra, « tu seras toujours à toi-même ton pire ennemi; partout à l'affût, c'est toi qui te guettes toi-même au fond des cavernes et des forêts⁴⁴⁷ ». Le corps-champ-de-bataille du créateur est peut-être désormais détaché de la multitude, mais traîne dans sa solitude d'anciennes et de nouvelles luttes, reconstitue pour lui-même une pluralité de son propre genre, nécessairement traversée par le conflit. Désarmé et complètement seul, le créateur apercevra ces luttes surgir des profondeurs affectives de son être, révélant ses peurs les plus terribles, ses « sept démons⁴⁴⁸ ». Des critiques acerbes, voire auto-destructrices, feront inévitablement partie de son économie psychophysiologique. Il devra faire l'expérience intime de sa propre contradiction. De plus, c'est l'"inimitié" à soi, la poursuite de luttes internes qui généreront chez lui les changements les plus significatifs.

Les "voies du créateur" pour Zarathoustra, sont des voies de la souffrance, tracées, tailladées dans le corps par la "nouveau", où l'"ancien", le patrimoine généalogique chargé de tout un lot de traditions, continue de déterminer considérablement le jeune artiste en puissance. Pour rompre avec sa mémoire consciente et inconsciente, ainsi qu'avec sa longue ascendance accablée de pulsions, il doit plus que déstabiliser ou incommoder l'ancien, mais rompre douloureusement avec lui, le détruire violemment, et imposer durement un "espace corporel", afin que le nouveau puisse survivre. Le nouveau est en danger de mort, car l'ancien perdure et contraint les forces nouvelles plus efficacement. Ainsi, dans le cas où l'ancien l'emporte sur le nouveau, les faux-créeurs reproduisent par un mimétisme naturel des comportements ancestraux et se font l'apanage d'un atavisme quotidien, inconscient, appartenant à leur peuple respectif. Or, le renouvellement créatif comporte son lot de répétitions cycliques, désigne une évolution orbitaire où le créateur est situé au centre.

À l'instar de la métaphore du soleil qui débute et conclut l'ouvrage d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche poursuit dans la métonymie astronomique en questionnant le créateur, « peux-tu contraindre les étoiles elles-mêmes à graviter à ton entour?⁴⁴⁹ ». Par ailleurs, le créateur solitaire se voit incomber d'un "centre de

⁴⁴⁶ Ibid.

⁴⁴⁷ Ibid.

⁴⁴⁸ Ibid.

⁴⁴⁹ Ibid.

gravité", d'un pouvoir d'attraction qui converge en son centre. Il devient, conquiert par lui-même, un "système" destructeur et créateur de valeurs, dans lequel la lutte du commandement et de l'obéissance s'y retrouve d'emblée, irrémédiablement liée à son activité créatrice. Le créateur est ce grand astre solaire qui prodigue généreusement sa lumière, pénètre de ses rayons lumineux, ses étoiles-oeuvres. Le champ d'attraction du créateur entraîne le commandement de son environnement, de tout ce qui peut tomber sous sa sphère d'influence. Ce qui est réellement en jeu pour le créateur, « ce n'est pas seulement le sentiment de la puissance, mais le plaisir pris à créer et au créé : car toute activité parvient à notre conscience comme conscience d'une « oeuvre »⁴⁵⁰ ».

De surcroît, Zarathoustra fait pencher son exposé « Des voies du créateur » sur la condition particulière d'esseulé de l'artiste. Ainsi, l'extrême solitude provoque par moment des pertes de mémoire, hallucinations, ainsi que d'importantes carences en stimulations humaines de tout genre. La "désocialisation" du créateur solitaire sera aussi celle de ses valeurs morales, ainsi que des référents culturels communs à ses origines. Il sera désormais, en tout temps, un étranger parmi les siens, voire même un paria, au parcours destructeur et créateur irréversible. Or, dans cette détresse d'isolement, affirme Zarathoustra, « il y a des sentiments qui cherchent à tuer le solitaire⁴⁵¹ ». Ainsi, le prophète affirme avec exclamation et dureté, que si les "mauvais sentiments" décadents, internes au solitaire, ne parviennent pas à achever ce dernier, dans une espèce de lutte à mort pour la puissance de l'"organisme", et bien que le créateur-solitaire « les tue !⁴⁵² ». Suivant les voies en lutte de son intériorité, le vouloir-de-puissance du créateur est cruel et implacable envers "lui-même". À l'instar de son histoire personnelle de vie, Nietzsche lance le créateur-en-devenir sur une véritable "éthique de la solitude créatrice". Habité par un inévitable mépris pour de nombreux individus, Nietzsche-Zarathoustra recommande au créateur solitaire une certaine retenue, un art de vivre en public, faisant à la fois l'économie des humeurs et des énergies, et ménageant les dépenses inutiles à l'égard d'autrui, afin d'« être juste envers ceux qui te méprisent⁴⁵³ ». Pourtant, la rançon de la solitude ne s'arrête pas là. Les "autres" demeurent confortables à l'idée que nous demeurions les mêmes. Or, affirme Zarathoustra à propos du solitaire, « tu as contraint beaucoup de gens à changer d'opinion à ton sujet; ils t'en veulent terriblement⁴⁵⁴ ». Non seulement les autres ont subi l'inconfort psychique, l'effort peu commun, de modifier leurs perceptions à propos du créateur solitaire, mais ce dernier a élevé son regard au-dessus d'eux

⁴⁵⁰ *FP XII, L.7, §2.*

⁴⁵¹ Ibid.

⁴⁵² Ibid.

⁴⁵³ Ibid.

⁴⁵⁴ Ibid.

avec indifférence, en s'abstenant des considérations pour autrui. Suivant les mots du Zarathoustra, « tu t'es approché d'eux, mais tu as passé ton chemin ; ils ne te le pardonneront jamais⁴⁵⁵ ». En s'éloignant, le solitaire a assurément surmonté ces spectateurs hostiles, en plus d'accentuer chez eux une haine mêlée d'envie. Mais comment le solitaire peut-il s'attendre à une quelconque réciprocité bienveillante face à autrui, alors qu'il s'est donné une morale, une "justice", inversée à celle du peuple ?

Pourtant, dans ses moments de faiblesse, désespéré et en proie à la solitude, Zarathoustra conseille au créateur solitaire de se garder des « accès de tendresse pour les hommes⁴⁵⁶ ». Le solitaire a de la difficulté à résister aux charmes si rares de la compassion, à s'abstenir de « tendre la main au premier venu⁴⁵⁷ », ainsi qu'à céder à la tentation de la bienveillance et de la pitié. Or, tant d'importuns, d'éteignoirs et de parasites se déguisent en vertueux, et constituent de dangereux hameçons pour le solitaire. Face aux attaques pernicieuses des "âmes bienveillantes", Zarathoustra affirme qu'« il y a bien des gens à qui tu ne devras pas tendre la main, mais la patte; et tâche que ta patte ait des griffes!⁴⁵⁸ ». Pourtant, ils seront nombreux à s'en prendre au créateur solitaire, à prôner une finalité contraire et nocive à la sienne. « Garde-toi des bons et des justes⁴⁵⁹ » prévient Zarathoustra. Le solitaire devra craindre ces gardiens de la "pudeur des jeunes filles", ces "pères incestueux" de la morale, qui feront tout pour "castrer" les créateurs solitaires, afin de les priver d'"enfanter", d'engendrer de nouvelles oeuvres. Les "bons et les justes" feront tout pour ramener au troupeau le solitaire et "sauver son âme". Mais lorsqu'ils auront compris que le créateur solitaire est irrécupérable, ils lâcheront les chiens à ses trousses, sur les chemins de l'exil. Chaque Église, paroisse et communauté de culte se passeront le mot. La "police introjectée" des mœurs morales dissuadera tout rapprochement entre les "bêtes du troupeau" et les "loups solitaires". C'est à genoux que les fidèles consentiront à leur propre asservissement doctrinaire. À propos des "bons et des justes", Zarathoustra affirme que tandis qu'« ils aiment à mettre en croix ceux qui sont les inventeurs de leur propre vertu⁴⁶⁰ », leur « saint simplicité (...) aime à jouer avec le feu – le feu des bûchers⁴⁶¹ ». Ils aiment voir les hommes "repartir en cendre et en poussière". Alors que la "paix" dont ils jouissent le plus, c'est celle des cimetières, leur "raison", c'est celle des corps malades et des dégénérés. Cette

⁴⁵⁵ Ibid.

⁴⁵⁶ Ibid.

⁴⁵⁷ Ibid.

⁴⁵⁸ Ibid.

⁴⁵⁹ Ibid.

⁴⁶⁰ Ibid.

⁴⁶¹ Ibid.

"sainte simplicité" fera fuir toute la complexité et le raffinement hiérarchique du créateur solitaire.

Dans cette voie, le créateur solitaire aura une perception de lui-même complètement décalée, en rupture avec l'ordre ancien. Il se sentira étranger, exclus, voire persécuté par les croyances ambiantes de la culture. Zarathoustra prévient le créateur : « tu te sentiras hérétique et sorcier et devin et fou et mécréant et impie et malfaiteur à tes propres yeux⁴⁶² ». Corrupteur des dogmes anciens, illuminé sectaire, le solitaire croira incarner un visionnaire heurtant de plein fouet les opinions considérées comme "justes et raisonnables". Le solitaire aura l'impression d'oeuvrer dans l'ombre, suivant des pratiques créatrices et destructrices, primitives, secrètes et illicites. Il sera l'ennemi public de la chasse aux sorcières, le chaman solitaire qui transfigure et embellit la souffrance. Attiré par les mille et une cachotteries de l'âme, l'agir étrange du solitaire fera croire à ce dernier qu'il est un fou délirant. Infidèle et irrégulier, tout discours étranger à lui-même, prononcé à son endroit pour l'"identifier", prendra des allures de "grand enfermement", de punition coercitive et de vengeance collective administrée à un malfrat. Suivant son amour et son vouloir créateur, le solitaire n'aura que mépris pour les tables de valeurs anciennes.

Hormis ces "voies de l'exclusion sociale", la lutte destructrice, puis créatrice de valeurs doit impérativement s'imposer au créateur solitaire lui-même, afin qu'il puisse aspirer à quelque grandeur que ce soit. Toujours suivant le conseil du Zarathoustra, tel un phoenix, « il te faudra te consumer à ta propre flamme⁴⁶³ », car « comment naîtras-tu de nouveau, si tu ne t'étais d'abord consumé?⁴⁶⁴ ». C'est dans sa "vie-oeuvre" elle-même, que le créateur solitaire doit se dépenser au maximum, pour mieux se dépasser, doit s'auto-détruire, afin de bâtir de nouvelles fortifications. Le "détruire de soi" est un tonique, tant la reconstruction, ainsi que l'intégration d'un bien supérieur sont bénéfiques et nécessaires à la démarche du créateur. Ruptures, déchirements, larmes, dépressions et multiples souffrances seront les fertilisants d'une nouvelle terre riche et abondante, comme les feux de forêts renouvellent les propriétés organiques des sols. Par ailleurs, en reprenant un passage encyclopédique sur la "créativité" du philosophe français et spécialiste de la philosophie allemande du 19e siècle, Bernard Bourgeois, il est juste d'affirmer, à la faveur du propos de Zarathoustra, que « l'homme ne se crée que par le jugement négatif qu'il porte sur lui-même en découvrant l'inadéquation entre son

⁴⁶² Ibid.

⁴⁶³ Ibid.

⁴⁶⁴ Ibid.

être donné et ce qu'il doit être, la valeur⁴⁶⁵ ». L'amour sain et égoïste du solitaire, c'est celui de l'artiste et de son œuvre. C'est ce parcours, « ce sentier de l'amoureux⁴⁶⁶ » que Zarathoustra décrit, lorsqu'il affirme à l'égard du solitaire, « c'est toi que tu aimes et c'est pourquoi tu te méprises⁴⁶⁷ », car « c'est par mépris que l'amoureux veut créer⁴⁶⁸ ». Pour prendre une expression de l'aphorisme « Des contempteurs du corps », situé également au livre I d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, le "Soi créateur" méprise, se méprise, s'inscrit en faux par rapport à son identité présente, afin qu'un "moi-futur", "surmonté", puisse advenir. Cette opposition essentielle à soi-même facilite le dépassement de soi de l'acte créateur. Comme organisation pluralisée en lutte, le solitaire se sent contraint de se mépriser, car il ressent intimement son œuvre inachevée, comme une ébauche aux potentialités de valeur à venir.

L'image du créateur solitaire nietzschéen gagne en précision avec un aphorisme composé entre le printemps et l'automne 1884, approximativement un an après « Des voies du créateur » au livre I d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, durant la même année que « De la victoire sur soi » au livre II. À l'instar de la lutte créatrice et destructrice de valeurs, aussi contradictoire que cela puisse paraître, la grande force de l'homme-volonté-de-puissance, c'est qu'il a pu « cultivé en lui une quantité d'instincts et d'impulsions qui s'opposent entre eux⁴⁶⁹ ». Ce déchirement affectif, cette pluralité de luttes intestines, confèrent à l'interpréter humain son aptitude à durer. Grâce à cette configuration hiérarchisée en lutte, « à cette synthèse⁴⁷⁰ », l'homme « est le maître de la terre⁴⁷¹ ». Suivant les chemins décrits par le Zarathoustra, la pluralité des luttes au sein du créateur solitaire dispose avantageusement de ce dernier dans la destruction et la création de valeurs morales. Ainsi, c'est sur une vaste contrée intérieure que les valeurs morales d'un homme se divisent et se disputent la domination du territoire pulsionnel. Alors que « les morales sont l'expression de hiérarchies locales dans ce monde multiple des instincts⁴⁷² », un certain équilibre des rapports de forces permet à l'homme de ne pas succomber « sous leurs contradictions⁴⁷³ ». Subséquemment, la dynamique de la lutte infraconsciente du commandement et de l'obéissance s'enclenche alors

⁴⁶⁵ Bernard Bourgeois, André Compte-Sponville, (dir. publ.), « Création et créativité », *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Encyclopédie Universalis, 2006.

⁴⁶⁶ APZ, « Des voies du créateur », L.I, Ibid.

⁴⁶⁷ Ibid.

⁴⁶⁸ Ibid.

⁴⁶⁹ FP X, L.27, §59.

⁴⁷⁰ Ibid.

⁴⁷¹ Ibid.

⁴⁷² Ibid.

⁴⁷³ Ibid.

qu'un « instinct pris comme maître, son instinct contraire affaibli, affiné⁴⁷⁴ », suscite « l'impulsion servant d'excitant à l'activité de l'instinct principal⁴⁷⁵ ». C'est pourquoi le créateur d'exception, « l'homme suprême serait celui qui aurait la plus grande diversité d'instincts, et cela avec l'intensité la plus forte dans les limites de de qui est encore supportable⁴⁷⁶ ». Le "modèle du Zarathoustra" incarne à merveille cet idéal créateur du surhumain, traversé par une pluralité d'affects en lutte, qui n'exclut en rien d'incommensurables souffrances, conditionnelles à d'extraordinaires sources de joie. Suivant la métaphore chère au philosophe de l'anthropoculture, Nietzsche prétend que « là où la plante homme se montre forte, on trouve des instincts qui s'opposent puissamment (par ex. Shakespeare), mais qui sont maîtrisés⁴⁷⁷ ». Ce n'est pas par hasard, ni la première fois, que Nietzsche intègre le canon tragique de la littérature qu'est Shakespeare, l'un des grands maîtres des contradictions morales et affectives, créateur et destructeur de valeurs par excellence. Habité par une vie passionnelle intérieure riche, complexe et truffée de contradictions, Shakespeare parvient certainement à canaliser les forces du dionysiaque avec les formes langagières de l'appolinien. Or, si Shakespeare constitue un cas de figure intéressant, les voies du créateur chez Zarathoustra sont foncièrement singulières, inimitables, empreintes de souffrance, de solitude et de surmontement perpétuel.

⁴⁷⁴ Ibid.

⁴⁷⁵ Ibid.

⁴⁷⁶ Ibid.

⁴⁷⁷ Ibid.

2.1.4- Résumé et conclusion partielle de la tâche affirmatrice de la lutte créatrice et destructrice de valeurs

Au début de l'aphorisme « Aux îles fortunées », amorçant la tâche affirmatrice de la lutte créatrice et destructrice de valeurs, Zarathoustra effectue le procès axiologique de la "mort de Dieu", ainsi que de l'effondrement progressif des valeurs à l'époque de la modernité. Nietzsche annonce délicatement l'événement majeur, hautement significatif, de la périphérisation de "Dieu" des valeurs humaines. La "mort de Dieu" introduit une rupture abyssale dans une lutte créatrice et destructrice de valeurs grandement affectée et insufflée par la spiritualité. Nietzsche tente de substituer, à cette gigantesque statue millénaire "aux pieds d'argile", la valeur du "Surhumain". Zarathoustra commande à d'éventuels créateurs d'"esprit libre" d'incarner l'ascendance généalogique, les ancêtres et les pères du "Surhumain" à venir.

Or, traversée par l'entrechoquement culturel multiple d'hommes supérieurs, la conception "relative" du "temps" chez Nietzsche facilite la formation du "sens historique" pour le philosophe d'"esprit libre", annonciateur du "Surhumain". Ainsi, comme "anti-moderne", l'époque historique qui accueillera le Surhumain apparaît "posthume" à la modernité. Cette obsession du "temps" dans le Zarathoustra, se manifestant notamment par la pensée majeure de l'éternel retour, se lie à l'exercice destructeur et créateur des valeurs de la volonté de puissance. Suite à la mort de Dieu, à l'agonie de cet "Absolu-unique-immuable-impérissable", le créateur de valeurs fait face à l'éventualité culturelle d'un long déclin décadent, d'un nihilisme passif généralisé. Or, son vouloir-de-puissance affirmateur lui commande d'accentuer ce nihilisme, de détruire activement les valeurs anciennes. Ainsi, « pour que naisse le créateur, il faut beaucoup de douleur, et de nombreuses métamorphoses⁴⁷⁸ », afin que des ruines des valeurs du passé, se contruisent des oeuvres nouvelles. Aussi contradictoire que cela puisse paraître aux yeux des modernes, "douleurs" et "plaisirs" s'entrecroisent, puis s'accroissent avantageusement, au gré des luttes de la volonté de puissance, pour le créateur de valeurs.

À l'instar de l'intrusivité phallique qui s'érige et pénètre, le vouloir-de-puissance du créateur lui commande une finalité, une "valeur-enfant", nécessitant la grossesse progressive d'une "mère-incubateur" créatrice. Or, l'accouchement de valeurs nouvelles est nécessairement accompagné d'une grande vulnérabilité.

⁴⁷⁸ APZ, « Aux îles fortunées », L.II, Ibid.

Suivant les aléas de la volonté de puissance, la souffrance sert d'intense stimulant au "surmontement" perpétuel de l'existence. Loin d'être inaccessible, l'activité créatrice constitue un point majeur de l'activité humaine, assortie des incontournables de la volonté de puissance que sont "vouloir, interpréter, évaluer et juger". Or, parce qu'il caresse la volonté de demeurer fécond, le vouloir créateur de Zarathoustra est empreint d'innocence, et même dans sa "volonté de connaissance", c'est son vouloir-de-puissance qui se manifeste. Suivant tous ces dépassements de la puissance, la grande lutte créatrice et destructrice de valeurs concerne l'homme lui-même. À l'égard de Zarathoustra, l'homme n'est toujours qu'une simple ébauche, une "pierre" usée, meurtrie et fracassée en éclats par le "champ de carnage" que fut son histoire. C'est par la sauvagerie créatrice de ses mains que, suivant les voies de Zarathoustra, le philosophe-artiste sculptera dans la plus laide des gangues, une esquisse du "Surhumain".

Poursuivant la tâche affirmatrice de la lutte créatrice et destructrice de valeurs, l'aphorisme « Des mille et une fins » d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, débute par une affirmation significative à ce sujet. Zarathoustra prétend qu'après avoir visité de nombreux peuples et pays, il découvrira que les valeurs du "bien" et du "mal" sont les créations collectives les plus redoutables de la volonté de puissance d'un peuple. Dû au caractère commun des conditions de possibilités d'existence, modes de vie et significations, la volonté de puissance d'un peuple se concentre, se fixe, puis se maintient, dans la création de tables de valeurs morales. À l'instar de la lutte du commandement et de l'obéissance, c'est « l'amour qui veut dominer et l'amour qui veut obéir⁴⁷⁹ » qui ont accouché de valeurs essentielles à la survie du peuple. Ces interprétations sublimées des valeurs morales constituent des "victoires sur lui-même" d'un peuple, les voies de son dépassement pour la puissance.

Or, d'après Zarathoustra, « jamais deux voisins ne se comprennent », car les peuples génèrent, entretiennent entre eux des valeurs irréconciliables, qui ne peuvent se substituer ou se juxtaposer les unes aux autres. Les valeurs d'un peuple étranger suscitent une profonde incompréhension, mêlée de honte et de dérision. Si un peuple souhaite durer, il ne peut adopter les valeurs des peuples voisins, sans risquer de voir assimiler son vouloir-de-puissance collectif à des forces étrangères. Par ailleurs, l'ensemble des dangers, la présence de communautés limitrophes, ainsi que les composantes territoriales et climatiques d'un peuple, accentuent la pluralité de ses luttes, et contribuent à définir ses tables de valeurs morales. Ces divers aspects de la vie d'un peuple sont autant de dispositions singulières à son humeur, à son économie "psychophysiologique". Ainsi, les

⁴⁷⁹ APZ, « Des mille et une fins », L.I, Ibid.

peuples furent d'abord les créateurs originaires des valeurs morales, et seulement beaucoup plus tard dans l'histoire humaine, les individus le devinrent aussi. L'avènement du créateur solitaire, de l'individu "souverain", marque le déclin de la puissance du troupeau. Or, malgré son détachement de la culture, le créateur porte en lui-même, à l'instar de la collectivité dont il est issu, une pluralité de son propre genre. Il est à lui-même une collectivité complexe, traversée par une pluralité de luttes. Par ailleurs, de manière plus générale au cours de l'aphorisme « Des mille et une fins », Zarathoustra fusionne le nom "homme" au trait-caractéristique d'"évaluateur", et assimile l'acte d'"évaluer", à celui de "créer des valeurs". Zarathoustra en profite pour faire appel à d'éventuels "philosophes-artistes" souverains, maîtrisant avec brio la lutte créatrice et destructrice de valeurs, afin de donner sens au règne du hasard que fut l'histoire humaine, ainsi qu'à emboîter le pas du "Surhumain".

Dans ce troisième aphorisme intitulé « Des voies du créateur », qui conclut la tâche affirmatrice de la lutte créatrice et destructrice de valeurs, Zarathoustra nous emmène sur l'intime territoire des conditions de possibilités de la démarche créatrice du solitaire. Contrairement, aux voies de la facilité et de la médiocrité que sont celles du troupeau, les chemins du créateur solitaire sont ceux de la souffrance et de la tristesse qui mènent à "Soi", au "deviens ce que tu es". Le créateur souverain, abritant une collectivité, un microcosme culturel traversé par une pluralité de luttes, devra non seulement se prescrire son "bien" et son "mal", mais incarner à lui-même un "petit tribunal" où il sera inévitablement « juge, victime et vengeur de sa propre loi⁴⁸⁰ ». Or, suivant les méandres internes de la lutte, et reprenant tels quels les mots de Zarathoustra, « tu seras toujours à toi-même ton pire ennemi ; partout à l'affût, c'est toi qui te guettes toi-même au fond des cavernes et des forêts⁴⁸¹ ». Ainsi, de terribles luttes surgissent des profondeurs affectives du créateur solitaire. Soumis à des critiques acerbes et autodestructrices, il sera contraint de faire sans cesse l'expérience de sa propre contradiction. Les pôles de la "décadence" et de l'"affirmation" s'entrecroisent dangereusement, et avec de plus en plus d'intensité, au grand bénéfice des œuvres à venir de la lutte créatrice et destructrice de valeurs. Ainsi, situé au centre de son univers, le créateur est à la merci de la solitude et de ses dangers. De nombreux sentiments néfastes, dont certains sont hérités de son passé "grégaire", souhaitent venir à bout du solitaire. Ce dernier devra contre-attaquer avec dureté et éradiquer sans pitié cette menace de sentiments pernicioeux. Zarathoustra exprime dans cet aphorisme une espèce d'éthique métaphorique de la solitude créatrice, dont certaines des conditions contraignantes donnent lieu à des apories, à de véritables aberrations

⁴⁸⁰ APZ, « De la victoire sur soi », L.II, Ibid.

⁴⁸¹ APZ, « Des voies du créateur », L.I, Ibid.

morales à respecter. Par exemple, Zarathoustra conseille au créateur solitaire de faire preuve de retenue en public, de pratiquer un "art de vivre" respectueux, même envers les "âmes faibles" et méprisantes, afin d'éviter de dépenser inutilement son flux créateur. À cet effet, Zarathoustra prévient le créateur du danger que représentent les "esprits bienveillants", les "bons et les justes". Ces derniers n'hésiteront pas à envoyer les "chiens aux trousses" du créateur lorsque celui-ci gagnera sa pleine indépendance sur le troupeau. Traversé par les méandres de la solitude, le créateur solitaire aura une image de lui-même décalée et marginale. À tort ou à raison, il se percevra comme un "corrupteur" de dogmes anciens, un illuminé sectaire, ou encore, un prophète chamanique. Grâce à son "jugement négatif", à son "mépris" de lui-même, il sera apte à se renouveler, à "renaître" constamment, ainsi qu'à palier à sa propre insuffisance par la lutte destructrice et créatrice de valeurs. D'ailleurs, c'est en cultivant en soi une multiplicité d'instincts qui s'opposent entre eux, ainsi qu'en supportant avec maîtrise un tiraillement de luttes, hiérarchies morales et contradictions, que le créateur pourra générer une formidable "synthèse" de la volonté-de-puissance-créatrice de valeurs.

2.2- La tâche négatrice de la lutte créatrice et destructrice de valeurs

2.2.1- *Par-delà bien et mal*, aphorismes 61 et 62

Les dix-sept aphorismes préliminaires aux deux derniers extraits du troisième chapitre de *Par delà bien et mal* préparent un lecteur tenu en haleine à des proclamations philosophiques ostentatoires, gorgées d'espoir et d'audace pour l'avenir lumineux de présumés "philosophes-artistes". Si les aphorismes soixante et un et soixante-deux ne sont pas fusionnels, ils sont certainement complémentaires et sinueusement enchevêtrés. Pour cette raison, nous n'hésiterons pas à faire un va-et-vient entre les deux extraits, afin d'expliquer les tenants et les aboutissants de cette lutte créatrice et destructrice de valeurs de la tâche négatrice de la volonté de puissance chez Nietzsche.

C'est dans une ascension littéraire qui emboîte la mesure d'une accélération textuelle, que Nietzsche a recours, à l'aphorisme 61, au pronom personnel collectif "nous", afin d'affirmer un philosophe plus "revendicateur", proche du manifeste. Ce rythme musical des mots propres à Nietzsche, exprime la montée harmonique d'un aphorisme philosophique se concluant par un accent tonique, par une résolution de tension qui conclut le parcours explicatif des méandres du religieux de *Par delà bien et mal*. Or, Nietzsche donne le ton affirmateur de l'aphorisme, en clamant d'emblée, « le philosophe tel que nous le comprenons, nous esprits libres⁴⁸² ».

L'usage du "nous", son recours étonnant pour désigner la compréhension nouvelle du philosophe d'"esprit libre", constitue une percée historique dans sa littérature, une interruption avec le type de destinataire visé, de lecteur interpellé par ses écrits. Alors qu'*Ainsi parlait Zarathoustra* était destiné à "tous et personne", *Par delà bien et mal* affirme un "nous" intempestif. Cet usage du "nous" s'inscrit dans la démarche de la tâche négatrice de l'oeuvre nietzschéenne, où, suivant le commentaire d'*Ecce Homo*, Nietzsche lance un appel général à tous ceux qui souhaiteraient se joindre à sa « grande guerre⁴⁸³ » de la « réévaluation des valeurs⁴⁸⁴ ». De surcroît, il affirme entamer à cette époque bien précise de *Par delà bien et mal*, « la longue recherche, autour de moi, de mes proches, de ceux

⁴⁸² PBM, §61.

⁴⁸³ EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres, Par-delà bien et mal », §1., Ibid.

⁴⁸⁴ Ibid.

qui me prêteraient la main⁴⁸⁵ ». Pourtant, Nietzsche ne manque pas de clamer sa déception vis-à-vis ses contemporains pour entreprendre ce type de tâche philosophique. Hormis cet appel à la postérité du "nous", comme une suspension du temps et de l'espace dans la poursuite du renversement des valeurs, ce "nous" est potentiellement "trans-historique", rassemblant les forces de grandes individualités, d'âmes aristocratiques supérieures par-delà les époques, afin d'envisager un avenir inversé. Ce dialogue rarissime avec les ancêtres des "esprits libres", ainsi que cette discontinuité anonyme de l'éruption des "philosophes d'avenir", confèrent une grande ouverture au projet nietzschéen, et interpellent l'intervention singulière de "philosophes-artistes" à poursuivre cette tâche inachevée.

Or, après une entrée remarquée avec l'usage du "nous" et l'expression des esprits libres, Nietzsche revendique pour le renversement de valeurs de la volonté de puissance, l'érection d'une culture nouvelle, de « l'homme de la plus vaste responsabilité, qui se sent responsable de l'évolution totale de l'humanité⁴⁸⁶ ». Le philosophe-artiste, responsable du fait anthropique dans son ensemble, prendra volontiers en charge le destin de l'humanité et n'hésitera pas à tout mettre en œuvre pour réaliser son but, à sacrifier sa vie, si sa tâche lui incombe de le faire. Il répondra de ses actes jusqu'aux dernières conséquences. Chaque décision sera assumée avec toute la maîtrise, la sensibilité et l'engagement nécessaires à la réalisation d'une œuvre d'aussi grande valeur. Tous les châtiments et dommages causés par l'échec éventuel de son agir "destructeur-créditeur" ne sont rien en comparaison au drame incommensurable de ce dernier si son "enfant-surhumain" ne devait jamais arriver au terme de sa grossesse créatrice. Ce philosophe-artiste a un sentiment aigu de responsabilité, beaucoup plus important qu'un père à l'égard de ses enfants, car c'est non seulement toute sa lignée qui est en jeu, mais l'humanité dans son ensemble.

La dignité de l'homme est justifiée dans l'entreprise avenir du philosophe-artiste, dans le rôle névralgique de ce dernier dans la marche générale de la civilisation, dans l'« évolution totale de l'humanité⁴⁸⁷ ». Or, c'est une bataille contre la faiblesse que Nietzsche a entamé, à contre-courant de l'imposant débit dégénéscent sur le fleuve volonté de puissance, face au gigantesque flux où « ne s'embles-t-il pas qu'une seule volonté a régné sur l'Europe depuis dix-huit siècles⁴⁸⁸ »? Alors que l'écoulement de « cette volonté était de transformer

⁴⁸⁵ Ibid.

⁴⁸⁶ *PBM*, §61.

⁴⁸⁷ Ibid.

⁴⁸⁸ *PBM*, §62.

l'homme en *avorton sublime*⁴⁸⁹ », à qui peut-on donner les commandes du navire qui devra traverser à rebours le marasme décadent de plusieurs époques historiques successives? N'y a-t-il pas désormais trop d'embâcles pour naviguer sur un fleuve presque entièrement gelé ?

Par ailleurs, Nietzsche souligne dans l'aphorisme soixante-deux, que ce qui fait la marque de l'espèce humaine est son indétermination foncière, l'irrésolution caractéristique de son sens, valeur et finalité, ou, pour reprendre un passage hautement signifiant de l'aphorisme 62, « l'homme est l'animal dont le caractère propre n'est pas encore fixé⁴⁹⁰ ». Assailli par le hasard, le non-sens et le laisser-aller décadents des siècles derniers, l'histoire humaine ne compte que des débris, tronçons et fragments épars d'"hommes". Suivant le conseil de Zarathoustra qui sied à merveille à ce passage de *Par delà bien et mal*, « il est temps que l'homme se fixe un but⁴⁹¹ », qu'il « plante le germe de son espérance suprême⁴⁹² ».

Pour Nietzsche, l'homme est un "matériau", un "bois" très dur à travailler pour l'artiste-philosophe. Avant que ce bois, ce "matériau-homme" ne puisse parvenir à la sauvagerie créatrice de ses mains, le philosophe-artiste se fera "draveur", en amont du fleuve *Styx*, afin d'orienter ses billots écorchés, puis frayer sa "cage de bois", parmi les cadavres de la morale chrétienne, les bois décomposés des modernes, ainsi que les innombrables barques de valeurs échouées sur les rives comme des vaisseaux fantômes. Le draveur-philosophe, le maître-créditeur de la culture, s'acharne sans pitié à la conduite, à la sélection arbitraire de ses billots-homme, sachant qu'une minorité de ces tronçons, formera une élite apte au travail de maîtrise plus raffiné du commandement, tandis qu'un « excédent d'individus ratés, malades, dégénérés, infirmes, d'êtres voués à la souffrance⁴⁹³ », seront enclins à l'obéissance. L'élévation d'un certain type d'homme chez Nietzsche se fait toujours de manière restreinte et hiérarchique, car « chez les hommes aussi les réussites constituent toujours l'exception⁴⁹⁴ ».

Ainsi, poursuivant son exposé critique sur le religieux, Nietzsche prétend qu'aussi réducteur qu'a pu être le christianisme en Europe sur le plan axiologique, le passage de cette large mouvance spirituelle a certainement permis de développer un savoir-pratique culturel de grande valeur pour le philosophe d'avenir. Ce dernier, d'après les indications de Nietzsche, « se servira des religions pour son œuvre de sélection et d'éducation, comme il se servira des conditions politiques et

⁴⁸⁹ Ibid.

⁴⁹⁰ Ibid.

⁴⁹¹ APZ, « Prologue de Zarathoustra », L.I, Ibid.

⁴⁹² Ibid.

⁴⁹³ PBM, §62.

⁴⁹⁴ Ibid.

économiques existantes⁴⁹⁵ ». De cette façon, pour le philosophe-chef, la religion constitue un moyen pédagogique afin d'assurer le développement, la formation et la sélection d'hommes d'une culture. Éminemment sociale, la religion introduit une catégorisation des choses, ainsi qu'une évaluation des valeurs morales. Ses interdits prennent la forme de "commandements absolus" qui ont un effet persuasif non négligeable. Le chef-philosophe, maître-créditeur d'une culture, peut jouir de l'instrumentalisation des "tables de lois morales", visant la délimitation stricte des mœurs. De plus, les rites religieux constituent des manières d'agir au sein de groupes, pouvant susciter et maintenir des états mentaux, croyances et affects communs. Or, le fait que certains objets, pratiques, ou choses quelconques du religieux soient considérés "sacrés", facilite grandement la séparation hiérarchique entre classes et groupes sociaux, ainsi que l'infériorisation du "profane", grâce au "pathos" de distance de la volonté de puissance. Or, l'une des raisons majeures faisant de la religion un instrument de culture et d'éducation exceptionnel, se trouve dans l'aphorisme soixante, tout juste précédant nos deux extraits de prédilection. Ainsi, dans cet aphorisme, Nietzsche soulève une réalité anthropo-religieuse lourde de sens, exprimant l'incapacité de l'homme à accorder de la valeur, "en soi" et "pour soi", à sa simple réalité humaine. À l'instar d'un besoin inébranlable de l'homme pour le sacré, de recourir à une instance plus élevée pour justifier son existence, « l'amour de l'homme est une sottise et une grossièreté de plus s'il ne s'y mêle pas une arrière-pensée de sanctification, que ce penchant à l'amour des hommes doit recevoir d'un penchant plus élevé sa mesure, son raffinement⁴⁹⁶ ». Ainsi, une distance hiérarchique supérieure est nécessaire à la sanctification de l'homme, à l'attribution de sens et de valeur à son existence "humaine, trop humaine". Sans l'intervention réelle ou fictive d'une quelconque puissance sanctificatrice supérieure à l'homme, les êtres humains se sentent complètement dépourvus, douloureusement dépossédés de leur corps spiritualisés, abandonnés à la honte, et en proie au nihilisme auto-destructeur.

Nietzsche adopte ainsi une position nuancée en matière du religieux, reconnaissant d'une part l'ampleur, l'efficacité du phénomène social, mais exigeant impérativement son orientation par un philosophe-chef éclairé. Or, ce rôle du raffinement, soulevé notamment à l'aphorisme soixante, et concernant l'élévation hiérarchique, ainsi que la transfiguration de l'existence humaine, est entièrement assumé par le philosophe "esprit libre". Créateur de valeurs par excellence, il délimite et donne sens instinctivement à chacune des sphères de la culture, qui n'ont pas a priori de sens ou d'utilité, et dépendent complètement de l'agir affirmateur du créateur. Or, l'enquête nietzschéenne sur la culture et ses

⁴⁹⁵ *PBM*, §61.

⁴⁹⁶ *PBM*, §60.

multiples champs d'influences débute très tôt dans l'oeuvre du philosophe. Ainsi, un fragment posthume des *Considérations Inactuelles*, révélant un des moments majeurs en études historiques dans le parcours philosophique nietzschéen, désigne la "culture-volonté-de-puissance", en tant que création anthropomorphique de valeurs qui « englobe le champ constitué par l'ensemble des activités humaines et de ses productions : morale, religion, art, philosophie aussi bien, structures politiques et sociales⁴⁹⁷ ». Alors qu'un peu plus loin, dans l'aphorisme 262 de *Par delà bien et mal*, Nietzsche affirme que « toutes les institutions de la culture, qu'elles soient juridiques, religieuses, artistiques ou militaires, sont administrées en faveur d'un certain type d'hommes reflétant les valeurs morales aristocratiques⁴⁹⁸ », le philosophe-artiste, comme maître d'oeuvre de la culture, établit les critères de sélection et d'éducation du type d'homme à élever.

Subséquent, le philosophe-artiste d'esprit libre couvre à lui-même avec brio la lutte créatrice et destructrice de valeurs. Cette pluralité de luttes fortifiantes et nécessaires sont à la faveur du chef qui développe sa maîtrise du commandement comme "philosophe-destructeur" et "artiste-créditeur". Ainsi, l'"artiste" crée des nouvelles formes à partir des fragments de valeurs détruites à coups de marteaux par le "philosophe". À la manière de l'opposition entre les forces apolliniennes et dionysiaques, le "philosophe-artiste" bénéficie de cet enchevêtrement sinueux des volontés-de-puissance, afin de conduire pour l'humanité une « action sélective, éducative, c'est-à-dire destructive autant que créatrice et formatrice⁴⁹⁹ ». Ce bref extrait constitue probablement la formule la plus claire, la plus concise et la plus dense de la lutte créatrice et destructrice de valeurs de tâche négatrice de la volonté de puissance.

Ainsi, pour l'individu libre, voué au mode de vie aristocratique, qui ne dépend pas des autres tant la maîtrise de son art du commandement et de l'obéissance s'applique à lui-même, « la religion est un moyen de plus pour vaincre les résistances et être en mesure de dominer⁵⁰⁰ ». La religion est une manière d'englober tous les fidèles d'une culture, de rassembler unanimement les états, autant individuels que collectifs, sous le même dénominateur commun des valeurs morales du "bien" et du "mal", du "sacré" et du "profane", qui sont autant d'interprétations de vouloirs-de-puissance. Or, depuis la même mise sous tutelle de l'"amour de Dieu", chaque membre d'un ensemble spirituel harmonieux joue son rôle déterminé dans cette comédie ecclésiastique, dans ce grand "mystère" théâtral, sur les parvis des églises. La création d'images spirituelles confère au

⁴⁹⁷ *FP II*, L.19, § 299.

⁴⁹⁸ *PBM*, §262.

⁴⁹⁹ *PBM*, §61.

⁵⁰⁰ *Ibid.*

philosophe-artiste l'opportunité de maîtriser une symbolique intériorisée du commandement, ayant d'immenses pouvoirs de persuasion, de cohésion et de mobilisation sociale. Les contenus conscients et inconscients des symboles religieux sont foncièrement culturels, tous héritiers d'une histoire, de traditions et de modèles de conduites sociales. Dû au caractère collectif de ces significations, le symbole produit un effet sensible, exerce un certain pouvoir d'attraction qui profite au chef-philosophe souhaitant manoeuvrer à travers les interstices de la culture. Ainsi, l'emblème de référence du religieux est une transposition symbolique des modes de vie, jugements de valeur moraux et réalités affectives liées à un culte. Or, dans un tel contexte d'influence, le philosophe-artiste peut aisément diriger la vie spirituelle d'une culture, et, de surcroît, faire évoluer l'espèce humaine.

Par ailleurs, une organisation religieuse quelconque gagne considérablement en discipline et efficacité au sein d'une configuration sociale autoritaire. Ainsi, à partir d'un même tryptique culturel hiérarchisé, se divisent la caste aristocratique dirigeante, consacrée à une vie spirituelle supérieure, la classe des gardiens de l'ordre public, en charge du respect de l'exécution des politiques établies par la noblesse religieuse, puis la large base plébéienne, vouée à l'obéissance et au service d'intérêt public. Ainsi, l'exercice de la spiritualité, qui ne laisse aucun laissé-pour-compte, est un outil de domination étroit et intrusif, « un lien qui unit les maîtres et les sujets, qui dévoile et livre à ceux-là les consciences de ceux-ci, leur intimité cachée qui aimerait se soustraire à l'obéissance⁵⁰¹ ».

À l'instar de cette ascendance sociale, un groupe d'élite restreint et retiré, consacré à une vie religieuse contemplative et maîtrisant l'art délicat et subtil du commandement, ordonne l'organisation politique étatique de manière unilatérale. L'ordre spirituel est maintenu avantageusement à distance de l'ordre temporel, afin que les philosophes-chefs puissent « se garder purs de la souillure nécessaire que comporte toute politique pratique⁵⁰² ». Ces derniers aménagent en leur faveur toutes les conditions religieuses et culturelles permettant la formation et le maintien d'une aristocratie dirigeante, consacrée au « mode le plus raffiné de la domination, en s'entourant de disciples choisis ou de frères de leur ordre⁵⁰³ ». L'éducation et la sélection des futurs chefs-philosophes dignes de cette aristocratie constitue un art rigoureux et de longue haleine. Lorsqu'il est question de « ces classes et de ces états qui montent lentement et dans lesquels, grâce à d'heureuses pratiques matrimoniales⁵⁰⁴ », il est non seulement possible d'engendrer un groupe

⁵⁰¹ *PBM*, §61.

⁵⁰² *Ibid.*

⁵⁰³ *Ibid.*

⁵⁰⁴ *Ibid.*

partageant des conditions sociales semblables, mais de créer un art de vivre commun, il est alors possible de former des individus d'exception. La religion permet d'insuffler à un groupe social aristocratique le pathos de la distance nécessaire à l'exercice affirmateur de la volonté de puissance. Les chemins de l'élévation, de la maîtrise du commandement et de la créativité, sont également les chemins de la souffrance, où « la religion offre suffisamment d'occasions et de tentations (...) pour mettre à l'épreuve les vertus de dépassement de soi, de silence et de solitude⁵⁰⁵ ». Cette éducation aristocratique doit solliciter les bons affects, développer le sens, ainsi que le goût de la hiérarchie, car d'elle dépend l'avenir d'une culture. L'exercice constant d'une spiritualité plus haute permet d'interpeler, d'entraîner le vouloir-de-puissance affirmateur du sujet. Alors qu'il « est contraint de se surmonter soi-même à l'infini⁵⁰⁶ », l'aristocrate-en-devenir sera centré indéfiniment sur la force et le plaisir de vouloir, « la volonté de se dominer soi-même⁵⁰⁷ », afin que cet art de la volonté de puissance ne cesse de s'affirmer et de se raffiner.

Subséquentement, après avoir soulevé les bienfaits potentiels du religieux comme outils culturels à la portée du philosophe-artiste, Nietzsche fait état de toutes les bassesses, du caractère foncièrement nocif du religieux, afin de « mettre aussi en lumière le revers de la médaille⁵⁰⁸ ». Les conséquences de voir une mouvance religieuse de l'ampleur du christianisme évoluer sous l'emprise de mains étrangères à celles d'un philosophe d'"esprit libre", sont excessivement graves et nuisibles. En l'absence des mains "providentielles" de "philosophes éclairés" maîtrisant avec fermeté le commandement de la culture, les religions « entendent régner souverainement, (...) prétendent être des fins en soi et non pas des moyens parmi d'autres moyens⁵⁰⁹ ». C'est un euphémisme de rappeler que la religion, dans la philosophie nietzschéenne, n'est pas le remède à tous les maux d'une culture, et que le philosophe-artiste doit également manier les autres outils sociaux à sa disposition. Lorsque les valeurs aristocratiques sont renversées, les classes sociales sont déréglées par rapport à l'ancienne hiérarchie. Ainsi, alors qu'ils auraient dû se contenter d'obéir et de servir l'intérêt commun, les médiocres de la large populace sont devenus le centre d'intérêt, les modèles de moralité pour « les deux religions que nous avons nommées, les deux plus grandes de la terre⁵¹⁰ », soient le christianisme et le bouddhisme. Ces dernières ont évacué et inversé l'esprit hiérarchique aristocratique pour en faire une "médiocratie", où le malade

⁵⁰⁵ Ibid.

⁵⁰⁶ APZ, « De la victoire sur soi », Ibid.

⁵⁰⁷ PBM, §61.

⁵⁰⁸ PBM, §62.

⁵⁰⁹ Ibid.

⁵¹⁰ Ibid.

constitue l'âme supérieure, « où les idées de « « renoncement au monde », de « mortification des sens » et d' « homme supérieur » se confondent en une seule notion⁵¹¹ ».

Or, la religion a su faire prévaloir chez l'homme du commun l'incommensurable bienfait de conférer un caractère de noblesse et de grandeur morale à son obéissance. Satisfaits de leurs conditions de vie et de leur providence, les médiocres profitent des voies "impénétrables" de la grâce divine, qui accordent une certaine quiétude, un apaisement du cœur aux petites gens. Dans un esprit de solidarité et d'entraide mutuelle, la religion permet aux fidèles « de se réjouir un peu plus, de souffrir un peu plus avec leurs semblables⁵¹² ». En plus d'accroître l'endurance au malheur, et de disposer favorablement au sentiment de joie, la religion sanctifie et justifie l'existence profane, l'ensemble de la vie quotidienne des pieux médiocres.

Mais que durent faire les hommes de foi pendant plusieurs siècles pour entretenir et conserver cette extraordinaire quantité d'hommes malades et dégénérés ? Qu'ont-ils inexorablement sacrifié et combattu afin d'élever la race des médiocres ? Les hommes religieux ont dû inhiber, freiné et constamment réprimé les élans hiérarchiques des forts. Ils ont affaibli et dissuadé les grandes espérances, les créateurs de valeurs nouvelles. Ils ont systématiquement tenté de discréditer toute entreprise divergente au dogme établi, en diffamant personnellement les acteurs de ces initiatives. En plus de « mettre sens dessus dessous toutes les valeurs⁵¹³ », ils ont chambardé la culture et accumulé un fardeau millénaire de décadence. À coups de névroses, de honte et de culpabilité morale, les ecclésiastes ont complètement détourné, occulté, le sens véritable des valeurs des forts. Le "totalitarisme" insidieux de la pensée religieuse a perverti, neutralisé, puis récupéré, à son avantage, la volonté de puissance affirmatrice des peuples. La religion a corrompu les instincts de l'âme supérieure, l'esprit fier de sa présomption de valeur par rapport à autrui. Elle a gâté le caractère "masculin" par excellence, les qualités morales de courage, de force et de puissance virile, afin de favoriser l'"eunuque" ordonné prêtre. La caste sacerdotale a scindé la lutte du commandement et de l'obéissance, en nivelant les qualités propres à la domination, « tous les instincts qui appartiennent au type humain le plus élevé et le plus accompli⁵¹⁴ ».

⁵¹¹ Ibid.

⁵¹² *PBM*, §61.

⁵¹³ *PBM*, §62.

⁵¹⁴ Ibid.

Les "religions souveraines" ont procédé au rapetissement de l'homme à grande échelle, « ont contribué dans une large mesure à maintenir le type « homme » à un niveau inférieur, car elles ont conservé trop d'êtres qui *devaient* périr⁵¹⁵ ». Le moins qu'on puisse dire, c'est que ces grenouilles de bénitier n'étaient « pas assez aristocratiques pour apercevoir la hiérarchie des êtres et l'abîme qui s'étend entre un homme et un autre⁵¹⁶ ». Alors que certains "modernistes" croient que les hommes sont interchangeable comme des produits manufacturés, comme des abstractions corporelles, toutes "égales devant Dieu", il existe bel et bien un gouffre insondable de différence entre un homme et un autre. D'où le paradoxe de la ressemblance strictement physique d'un homme à un autre, alors la valeur, le positionnement hiérarchique, la qualité du vouloir-de-puissance, etc., diffèrent complètement. Si les "abîmes de l'enfer" effraient de nombreux croyants, les abîmes de la différence hiérarchique font partie du territoire humain de la volonté de puissance. Or, cet abîme de différence d'un homme à un autre ne favorise en rien les hommes d'exception d'une culture, lorsque les religions souveraines ont mainmise sur de vastes pans de population.

Pourtant, il est sans équivoque pour Nietzsche que parmi toutes les espèces de la vie-volonté-de-puissance, « chez les hommes aussi les réussites constituent toujours l'exception⁵¹⁷ ». Au plus grand drame de Nietzsche, ce qui constitue une complication majeure pour l'évolution de l'humanité est que « plus le type humain que représente un individu est raffiné, moins la réussite devient probable⁵¹⁸ ». Nietzsche se pose ainsi en défenseur des forts, en constatant que l'entonnoir de la culture, imprégné par le religieux, conduit une mince élite au goulot d'étranglement de la volonté-de-puissance-affirmatrice, où les probabilités de succès sont minimes. À l'exception d'une poignée d'hommes à travers les époques, l'histoire humaine est principalement chargée d'échecs, d'auto-sabotages et de volontés inconscientes d'échouer, où, tant chez les forts que chez les faibles, on est trop souvent témoin de la faillite des espérances, du constat de « la loi première qui veut qu'il y ait des myriades d'échecs et d'avortements⁵¹⁹ ».

Ainsi, à l'instar de l'aphorisme « Des voies du créateur » d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, et contrairement à l'idée reçue voulant que les miséreux mènent les existences les plus douloureuses, Nietzsche affirme que le « le type humain suprême(...) fut presque toujours aussi le plus souffrant⁵²⁰ ». L'âme supérieure, contrairement au médiocre bigot, n'a pas les mêmes remparts contre la souffrance,

⁵¹⁵ Ibid.

⁵¹⁶ Ibid.

⁵¹⁷ Ibid.

⁵¹⁸ Ibid.

⁵¹⁹ Ibid.

⁵²⁰ Ibid.

ne souffre pas des mêmes choses, ni de la même manière. Le philosophe-artiste, l'"esprit libre", souffre de l'humanité dans son ensemble. Habité par une rage destructrice, ce dernier manie le marteau, et entreprend son projet de renversement de valeurs. C'est avec commisération accompagnée de mépris, que le philosophe-artiste se désole devant le spectacle du gâchis de son "matériau-homme". Traversé par une crainte glaciale mêlée d'horreur, il invective, les prédicateurs de la morale chrétienne, « Imbéciles ! Imbéciles présomptueux et compatissants, qu'avez-vous fait ! (...) Comme vous avez abîmé et massacré ma plus belle pierre !⁵²¹ ». Humide, meurtrie et fissurée, la "pierre-homme" n'est plus que fragments éparses, au grand drame du philosophe-artiste, responsable de l'humanité entière, qui voit désormais dans *son* œuvre une tâche historique colossale. Avec ce champ lexical propre au façonnage de la pierre, Nietzsche reprend ainsi sa métaphore du sculpteur de "pierre-homme" de l'aphorisme « Aux îles fortunées » du livre II d'*Ainsi parlait Zarathoustra*.

Pour leur part, les faux-artistes présomptueux du christianisme se sont crus capables d'éduquer et de former un type d'homme "supérieur" avec la maxime spirituelle crédule d'« égalité devant Dieu ». Ces punaises de sacristie étaient « des hommes ni assez grands ni assez durs pour avoir le droit de *façonner l'homme* en artistes⁵²² ». Ce passage, qui conclut l'aphorisme 62, ainsi que le chapitre sur le phénomène religieux de *Par delà bien et mal*, est crucial pour la lutte créatrice et destructrice de valeurs, car Nietzsche y expose la nécessité de développer l'œuvre culturelle de l'"homme-artiste". Il s'agit d'un projet récurrent dans le philosophe nietzschéen, apparaissant dès *La naissance de la tragédie*, dans l'analyse de la civilisation hellénique ancienne, cette culture "artiste". Le philosophe-artiste souhaite faire de l'homme un "interprète" décomplexé, conforme à sa "nature" interprétante de pluralité de volontés-de-puissance traversée par la lutte. Il souhaite faire de l'homme un "créateur" et non une "créature", figée dans la doctrine du "néant-Dieu". Alors que le philosophe-chef perfectionne son "art de la culture", ce dernier met tous les moyens à sa disposition, tout son "savoir" et ses "méthodes" afin d'obtenir le résultat souhaité du renversement de toutes les valeurs. C'est un homme ayant le sens de la beauté, de la valeur, ainsi que de la reconnaissance des maîtres qui ennoblissent l'humanité, que le philosophe-artiste souhaite engendrer. À la manière des diverses communautés de philosophes au temps des Grecs anciens, l'homme-artiste pratique un "art-de-vivre" de tous les instants, envisage constamment de nouvelles formes dans l'exercice de sa discipline. Enracinées dans la vision d'avenir du philosophe-artiste, les activités créatrices de la culture visent

⁵²¹ Ibid.

⁵²² Ibid.

l'expression d'une certaine "sagesse esthétique" collective, à l'instar de ces Grecs qui « étaient superficiels – par profondeur !⁵²³ ».

⁵²³ GS, « Préface », Ibid.

2.2.2- *Par-delà bien et mal*, aphorisme 188

Alors que les aphorismes 61 et 62 décortiquaient le potentiel d'instrumentalisation du phénomène religieux par de futurs philosophes-artistes d'une culture, le passage 188 de *Par-delà bien et mal* s'intéresse au rôle de la morale dans la maîtrise artiste de la lutte créatrice et destructrice de valeurs. Au sein d'un chapitre consacré au phénomène de la moralité, Nietzsche débute par faire le procès des catégories morales typiquement modernes de "nature" et de "raison" qui contribuent à obscurcir les véritables enjeux de la moralité-volonté-de-puissance.

Ainsi, « contrairement au laisser-aller⁵²⁴ », à une espèce de laxisme savant, d'inertie intellectuelle des temps modernes, Nietzsche affirme que « toute morale est une tyrannie qui s'exerce contre la « nature », et contre la « raison »⁵²⁵ ». En opposition à certains penseurs contemporains de Nietzsche, la nature n'est pas prétendument fixe a priori, n'a pas de fonctions prédéterminées, ni de volonté divine quelconque, lui conférant un rôle et une destinée unique, d'après des attributs intrinsèques. De son côté, la morale n'est pas non plus une objection contre la "raison", car cette dernière est induite par l'observance de contraintes morales, puis dirigée par des orientations jugées "raisonnables". L'idéal de "raison", imposé par un vouloir de puissance, exige une certaine maîtrise arbitraire de règles morales "raisonnables", tournées, orientées vers la "raison". Ainsi, « ce qui fait le caractère essentiel et inappréciable de toute morale, c'est d'être une longue contrainte⁵²⁶ », un art de l'obéissance singulier, aménageant non seulement des conditions d'existence déterminées, mais des conduites, croyances, pensées et sentiments faisant converger tous les éléments nécessaires vers une table de valeurs quelconque.

Alors que la volonté de puissance est constituée d'une perpétuelle contrainte de « se surmonter soi-même à l'infini⁵²⁷ », toute morale nécessite une forme continue d'obéissance si elle souhaite parvenir un tant soit peu à une "maîtrise" quelconque, si elle caresse l'ambition d'imposer une valeur particulière. Ainsi, en matière de commandement moral, Nietzsche exige que l'on se souvienne, en guise d'exemple historique probant, de la « contrainte qu'il a fallu pour que chaque langue acquière sa force et sa liberté⁵²⁸ », de la longue pression historico-langagière induite par les

⁵²⁴ *PBM*, §188.

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ *Ibid.*

⁵²⁷ *APZ*, « De la victoire sur soi », *Ibid.*

⁵²⁸ *PBM*, §188.

multiples obligations d'une langue. Grammaire, écriture, rhétorique font partie des quelques exemples d'outils culturels utilisés dans la vaste entreprise d'éducation et de sélection d'un peuple engagé moralement dans la défense arbitraire d'une langue. À cet effet, « que de peines se sont données, dans chaque peuple, les poètes et les orateurs⁵²⁹ », afin que ces porteurs de mémoire, de souffrance et d'identité collective canalisent en eux la vie affective de leur langue nationale. Émissaires de toute une ascendance ancestrale, l'artiste est le réceptacle de toute la lignée historique transgénérationnelle d'un peuple en qui culmine une pluralité de luttes et de contradictions morales. Ainsi, poètes et orateurs contribuent à valoriser, magnifier une langue nécessairement enfantée par une culture et ses contraintes morales. De cette façon, la lutte du commandement et de l'obéissance se trouve non seulement au cœur du phénomène de la moralité, mais également de la création langagière.

Or, l'exaltation séductrice occasionnelle de la moralité, entraîne une profonde mésinterprétation des modernes concernant la généalogie des vœux-de-puissance impliqués dans l'avènement du phénomène. D'ailleurs, certains représentants moraux s'exultent naïvement « pour l'amour d'une folie⁵³⁰ », car une morale est aussi bien une déraison, qu'une bêtise, une erreur, ou un mensonge, qui ne peut s'abstraire de ses aspects contraignants, ainsi que de son intime participation aux divers rapports de forces. Ainsi, le "destructeur-créditeur" de valeurs morales se débarrasse d'une contrainte pour en imposer une autre, condamné à répéter continuellement le cycle d'obéissance de la volonté de puissance. Or, au grand drame de Nietzsche, les obligations modernes se substituent trop souvent par des contraintes morales encore plus décadentes, accentuant de surcroît la dégénérescence de l'humanité et préparant l'avènement du "Dernier Homme", tel qu'évoqué dans le prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra*.

Or, le créateur d'exception fuit à travers les interstices du langage et se rebelle contre les contraintes désuètes d'une morale en perte de vitesse. Son vouloir de puissance lui commande de désobéir, poussé par un insatiable désir de se surmonter lui-même à l'infini. Il lui est commandé de se révolter, afin de se dépasser, et d'obéir désormais sous de meilleurs auspices. Il ne peut en être autrement, car une volonté de puissance pousse toujours son action à ses ultimes conséquences, jusque dans les derniers retranchements praticables de la lutte. Ainsi, Nietzsche scelle la lutte du commandement et de l'obéissance avec l'aptitude à maîtriser une discipline quelconque, en affirmant que « tout ce qui existe ou a existé sur terre en fait de liberté, de délicatesse, de hardiesse, de danse, de magistrale assurance (...) ne s'est jamais développé, aussi bien dans l'ordre

⁵²⁹ Ibid.

⁵³⁰ Ibid.

artistique que dans l'ordre moral, que grâce à la « tyrannie » de ces « lois arbitraires »⁵³¹ ».

C'est certainement grâce à la maîtrise d'une certaine "technè", d'un art de vivre arbitrairement instauré, et des contraintes précises, que se développe un certain savoir-faire de haute valeur. Certains détracteurs de Nietzsche croient fausement que toutes ces aptitudes sont générées suivant la "nature des choses", par "essence", ou encore, d'après une sorte de prédestination divine. La volonté de puissance ne respecte aucune "fonction" établie a priori, mais s'approprie, puis impose sens et valeur aux choses. Ainsi, l'état "naturel" de l'artiste n'est en rien un laisser-aller, une inertie débilite d'activité créatrice passive. Nietzsche sait à quel point les états d'inspiration de l'artiste sont loin de la dérive romantique, car ce dernier, en période d'effervescence créatrice, « ordonne, agence, dispose, informe sa matière et avec quelle exactitude, de quelle manière subtile, il obéit à de multiples lois⁵³² ». À cet instant précis, le créateur ordonne et obéit à la fois, dans un même geste articulant avec brio "création et destruction" de valeurs. L'artiste agence, combine les éléments d'un ensemble dans la formation de son œuvre. Il impose un certain ordre, informe sa matière de multiples interprétations sensibles. L'obéissance multiforme se marie avec un commandement affirmé, précis et rigoureux dans son exécution.

Bref, l'activité artistique fait coïncider les deux luttes prédominantes du commandement-obéissance et créatrice-destructrice de valeurs, en plus de mêler inévitablement les pôles affirmateur-croissant et négateur-décadent de la volonté de puissance. L'activité créatrice est fort complexe, se démultiplie en perspectives et potentialités à chaque moment successif de son déroulement. Son "intension", énumérée dans la citation quelques lignes plus haut, est pratiquement synonyme de l'activité interprétative de la volonté de puissance. Autrement dit, l'activité artistique se confond avec l'activité primitive de la volonté de puissance.

Par ailleurs, si l'on poursuit cette espèce de "phénoménologie" de la créativité en cours dans l'aphorisme, il est juste d'affirmer, à l'instar du propos de Nietzsche, que les moments d'inspiration créateurs « défient toute formulation conceptuelle⁵³³ », tant la rigueur et la précision de leur action sont supérieures à l'interprétation flottante et multivoque de la rationalisation. En marge de son exposé sur le processus créateur de la volonté de puissance, Nietzsche réfute le réflexe d'abstraction adopté systématiquement par une colonie d'intellectuels déconnectés usant de symboles logiques qui ne correspondent absolument à rien

⁵³¹ Ibid.

⁵³² Ibid.

⁵³³ Ibid.

dans la réalité. D'ailleurs, les concepts sont formés de toutes pièces par des "créateurs-destructeurs" de valeurs qui produisent des interprétations conceptuelles, non-étrangères aux divers changements, perspectives et rapports de forces de la volonté de puissance. Alors que le "concept" revendique solennellement un statut d'"absoluité", d'identité immuable, le commandement artiste opère grâce à un sens aigu par la praxis. Inconsciemment, l'être-affecté-artiste ressent les choses de façon singulière, est touché par les impressions sensibles les plus subtiles. Le vouloir-de-puissance créateur exige ainsi une "forme" artistique à la hauteur de ses qualités d'"interprète". Comme courroie de transmission d'une infinité d'affects et d'excitations sensibles, le vouloir de puissance artiste interprète ce qui lui apparaît nécessaire, dispose son œuvre d'après ses besoins singuliers. L'artiste est une immense cage de résonance, dont le "corps-instrument" produit l'interprété, la forme dont il ressent la nécessité d'affirmer.

Ainsi, le vouloir de puissance créateur facilite l'exercice de certains instincts dans la pratique régulière d'une discipline artistique. Or, ce qui détermine le sens et la valeur des choses se dévoile par une longue obéissance, une contrainte morale inscrite dans la durée, dans une forme de tradition où « ce qui importe avant tout (...) c'est d'obéir longuement, et dans un seul sens : à la longue il en sort et il en est toujours sorti quelque chose pour quoi il vaut la peine de vivre⁵³⁴ ». La lutte créatrice et destructrice de valeurs s'inscrit tout à fait dans cette "maîtrise-obéissance" garante de valeur. De surcroît, chacune des sphères de la société humaine bénéficie intimement d'une longue servitude unilatérale de la morale pouvant profiter au philosophe-artiste, maître de la culture. Or, bien que l'obéissance de longue durée d'un art quelconque est un gage de valeur, elle comporte un gigantesque lot de peines et de sacrifices. Ainsi, cette quantité incalculable de souffrance infligée, « tout ce qu'une pareille attitude comporta de brutal, d'arbitraire, de rigide, de terrible et de déraisonnable s'est révélé comme⁵³⁵ » l'un des moyens les plus efficaces pour asseoir une tyrannie administrée « à des peuples, à des races, à des âges, à des classes, et par-dessus tout à l'animal « homme » tout entier, à l'espèce humaine⁵³⁶ ». La lutte du commandement et de l'obéissance fait sans contredit la lie de la lutte créatrice et destructrice de valeurs, peu importe la grandeur ou la petitesse de l'orientation morale. Par exemple, il est fort probable qu'une table de valeurs morales quelconque veuille « que l'homme se contente d'horizons restreints et de tâches prochaines, (...) préconise le rétrécissement des perspectives et donc, en un

⁵³⁴ Ibid.

⁵³⁵ Ibid.

⁵³⁶ Ibid.

certain sens, la bêtise comme la condition de la vie et de la croissance⁵³⁷ ». Ainsi, une erreur humaine monumentale, causée par un défaut d'intelligence notoire ou d'une faculté de jugement, d'interprétation limitée, peut engendrer de puissants résultats moraux, ainsi que la reconduite d'un schéma axiologique précis. À l'instar du diktat originaire de la volonté de puissance chez l'être vivant, Nietzsche formule ainsi « l'impératif moral de la nature » : « Tu obéiras, peu importe à qui, et pour longtemps, sinon tu périras et tu perdras tout respect de toi-même ».

Or, cette étrange jonction entre l'obéissance à tout prix et la dignité de soi entraîne efficacement la morale sur les terrains fertiles des fausses impressions, sottises et étroitesse d'esprit. Par exemple, l'obsession malsaine des arrière-mondes, les angles d'approche médiocres de la honte et de la culpabilité dans la morale chrétienne millénaire, suscitent d'inimaginables dégâts pour l'espèce humaine dans son ensemble. De gigantesques gâchis, sacrifices et forces perdues à tout jamais sont l'incommensurable rançon historique des morales investies par des vœux de puissance décadents. Selon Nietzsche, nous sommes forcés de reconnaître que le résultat du maintien ponctuel d'une morale fragmentée et discontinue dans l'histoire, « ne put être atteint sans d'irremplaçables pertes de forces, sans ravages spirituels⁵³⁸ ». On réalise quelque chose aux dépens d'une autre, on tranche dans le vif des possibilités en négligeant certaines forces de la volonté de puissance pour en favoriser d'autres. Ainsi, on s'appuie volontiers sur un vouloir de puissance inférieur pour mieux s'élever, de sorte que l'on sacrifie volontiers certaines forces qui serviront à en élever d'autres. L'épineuse question de la place et de l'usage du commandement des valeurs morales dans la culture revient nécessairement pour Nietzsche au cœur d'une configuration de domination de la culture, par un chef-philosophe anti-moderne.

⁵³⁷ Ibid.

⁵³⁸ Ibid.

2.2.3- *Par-delà bien et mal*, aphorisme 203

Une quinzaine d'extraits plus tard, dans l'aphorisme qui conclut la cinquième partie consacrée à la « Contribution à l'histoire naturelle de la morale⁵³⁹ », Nietzsche revient sur l'une des questions capitales de son philosophe, celle du commandement de la culture, du maître de la lutte créatrice et destructrice de valeurs. Fidèle à sa rhétorique de l'opposition, Nietzsche annonce l'incommensurable tâche du philosophe-artiste, celle de mener une vaste lutte intempestive, créatrice et destructrice de valeurs.

Subséquentement, tandis que le mouvement démocratique est sensiblement anti-hiérarchique, donc contraire aux possibilités affirmatrices d'élévation de la volonté de puissance nécessaires « pour amorcer l'avènement de valeurs opposées⁵⁴⁰ », le nouveau philosophe susceptible du commandement de la culture est confronté à une tâche "antinomique". Il doit non seulement supporter la souffrance, le profond inconfort psychique et existentiel engendré par l'embrassement de valeurs en apparence contradictoires, mais également surmonter toutes ces oppositions, pour lesquelles il a nécessairement des résistances, puis créer des valeurs nouvelles. Dans un tel tiraillement, une volonté de cruauté envers lui-même, sera commandée au philosophe par son impressionnant et courageux vouloir affirmateur de puissance. Prêt à tenir la barre de toutes ses forces, le nouveau philosophe partira en expédition à la recherche quasi "suicidaire" de tempêtes, s'il veut espérer contempler le spectacle de nouveaux rivages de valeurs morales. Il devra "consciemment", et surtout, "inconsciemment", se fragiliser volontairement, descendre dans sa souffrance, afin de purger non seulement son propre passé, mais celui de sa culture, celui de l'humanité dans son ensemble, au grand bénéfice ultérieur de tous. Le créateur solitaire mettra en œuvre un large "service public" anti-démocratique, en personnalisant cet enjeu suprême de la transvaluation morale, afin de redresser, puis de métamorphoser ce que l'humanité a de plus précieux, ses valeurs.

Nietzsche réitère son espérance, sa grande foi dans ce peuple d'"esprits libres", dans une communauté de philosophes trans-frontières, ancêtres du surhumain. Encore une fois, en fin de chapitre, le recours répété du vocable "nous", par Nietzsche, implique, en plus de sa propre personne, un groupe prospectif d'appartenance, marquant le début d'un aphorisme qui manifeste, visiblement, le programme philosophique du renversement de valeurs de la volonté de puissance.

⁵³⁹ *PBM*, §203.

⁵⁴⁰ *Ibid.*

Ainsi, l'avènement d'un régime politique où la souveraineté "appartient", est "exercée" par l'ensemble de la population citoyenne, constitue, au regard de ce "nous" hiérarchique et supérieur, non seulement une profonde régression pour l'organisation civilisationnelle des peuples, mais pour l'humanité elle-même. Les visées démocratiques de l'homme moderne entraîne un nivellement généralisé de la valeur humaine, une dépréciation mêlée d'insignifiance envers l'homme "démocratique" qui nie en bloc les conditions mêmes de son élévation, c'est-à-dire, l'ascension hiérarchique, ainsi que l'écart différencié entre les hommes d'une même culture. Le geste hiérarchique de Nietzsche est nécessaire pour contrer l'intégration, voire la "désintégration" de l'homme à la démocratie moderne. À l'instar de la négation de la différence d'homme à homme, la démocratie confère un même pouvoir indifférencié, voire abstrait, à chacun de la multiplicité citoyenne, dont à certaines des couches les plus nombreuses de la société, résolument les plus médiocres. Contrairement au cul-de-sac démocratique, l'âme aristocratique a ce trait singulier d'adhésion profonde, autant de cœur et d'esprit, à sa personne même. Elle a la certitude de la valeur de son "interprété" créateur de sens. Cette sublime foi auto-proclamée est projetée par Nietzsche dans l'avenir par une horde de "nouveaux philosophes". Ainsi, accolés au pied du mur, fatalement à bout de ressources, « nous n'avons pas le choix⁵⁴¹ », clame Nietzsche, de placer nos plus hautes espérances dans de nouveaux philosophes, dans une nouvelle foi en l'avenir, nécessaire à la tâche colossale de la transvaluation des valeurs morales.

Ce passage de *Par-delà bien et mal* a le mérite de réintroduire la pensée du devenir, donc du cours événementiel foncièrement changeant, contradictoire et traversé par une pluralité de luttes de la volonté de puissance, chez des "esprits libres", précurseurs potentiels de valeurs morales nouvelles. Alors qu'un passé fixe et poussiéreux, aux déterminations pratiquement "causales" de la succession historique des faits, est plutôt annonciateur de la mort de l'homme, la perspective nietzschéenne de l'histoire est beaucoup plus dynamique, ouvrant des interprétations de la volonté de puissance demeurées trop longtemps fermées, occultées par des philosophies traditionnelles anciennes. Tel qu'énoncée à l'aphorisme 259, au début du neuvième chapitre de *Par-delà bien et mal*, à propos de l'exploitation et de la hiérarchie inhérentes à l'histoire-volonté-de-puissance, « à supposer que cette théorie soit nouvelle, cette réalité est le *fait premier* de toute l'histoire : ayons donc l'honnêteté de le reconnaître!⁵⁴² ».

Ainsi, le "philosophe-prophète" d'avenir, doté d'une faculté à ressentir les événements qui se produiront dans le futur, cerne aisément la hiérarchie des

⁵⁴¹ Ibid.

⁵⁴² *PBM*, §259.

valeurs morales en cours, afin d'en saisir les liens historico-culturels, ainsi que les conséquences concrètes au niveau des rapports de forces de l'histoire-volonté-de-puissance. D'ailleurs, dès l'aphorisme 224 de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche désigne le "sens historique" à l'oeuvre comme « la capacité à deviner rapidement la hiérarchie d'évaluations selon laquelle ont vécu un peuple, une société, un homme, l'« instinct divinatoire » saisissant les relations entre ces évaluations, le rapport entre l'autorité des valeurs et l'autorité des forces en exercice⁵⁴³ ». Alors que le passé et le présent sont gros d'avenir, le philosophe tel que l'entend Nietzsche est doté d'un sens historique supérieur, lui permettant de peindre un portrait plus juste de la culture actuelle, et des transformations à opérer.

Or, l'entrechoquement multiple, incroyablement inégal, des diverses forces morales historiques ayant constitué l'Europe moderne, conduit la culture à des potentialités tout à fait contradictoires. Ainsi, selon Nietzsche, le produit du brassage des populations de "sangs mêlés", de classes propres à l'évolution démocratique, ainsi que l'entremêlement de pulsions, de valeurs appartenant à diverses cultures en opposition, confèrent notamment à l'Europe moderne des monstruosité d'hommes décadents, mais également, dans des cas plus rares, des individualités riches et complexes de valeurs. Nietzsche investit ses plus hautes espérances dans cette richesse de l'héritage axiologique européen, caractérisant une poignée d'hommes d'élite aux possibilités de compréhension nouvelles. À l'instar de son histoire personnelle qui s'enorgueillit d'hommes aux origines multiples, Nietzsche lance un appel aux individualités intempestives d'exception, qui auront le courage de passer outre leurs origines, milieux, états et fonctions individuelles, pour affronter courageusement l'"inconnu" et inverser les valeurs morales. Cette libération à l'égard des "appartenances" pousse le "sans patrie", l'aventurier, à se détourner de sa propre époque "moderne" et à entreprendre la destruction et la création de nouvelles valeurs.

Néanmoins, où se trouve la continuité historique, l'enracinement des idées fortes, permettant à « des précurseurs, des hommes de l'avenir, capables de river le temps présent à la chaîne qui contraindra la volonté des millénaires à s'engager dans de nouvelles voies⁵⁴⁴ », afin d'ensemencer l'avenir de l'humanité entière? Y a-t-il à cet effet des « nouveaux philosophes⁵⁴⁵ » assez braves pour prendre à leur compte, avec intelligence et sensibilité, toute la charge émotive de l'histoire de l'humanité, la généalogie des valeurs morales, et leur attribuer à nouveau sens et valeur? Y a-t-il « des esprits assez vigoureux et intacts pour amorcer l'avènement de valeurs

⁵⁴³ *PBM*, §203.

⁵⁴⁴ *PBM*, §203.

⁵⁴⁵ *Ibid.*

opposées, pour réévaluer et renverser les « valeurs éternelles »⁵⁴⁶ »? Y a-t-il de nouveaux législateurs, des chefs-philosophes, capables d'un tel pathos de distance, d'embrasser l'humanité en tant qu'espèce, de faire de l'homme sa matière première de création et de destruction artistique sans remord, aptes à faire le pont entre la "bête" et le surhumain?

Afin d'apercevoir des voies d'avenir nouvelles permettant l'avènement du surhumain, le philosophe-artiste devra aménager des conditions de vie hiérarchiques de son propre genre. Le philosophe-pédagogue utilisera à bon escient tous les moyens à sa disposition afin d'assurer la formation et le développement d'un être humain en chantier, d'un vaste projet inachevé. Le philosophe mettra en œuvre toute une série d'actions résolument soutenues, afin de contrer l'inertie des valeurs morales décadentes, « pour enseigner à l'homme l'avenir de l'homme, avenir qui sera sa volonté et qui dépendra d'elle, pour réaliser une grandiose entreprise d'éducation et de sélection⁵⁴⁷ ». Trop longtemps, l'humanité s'est non seulement exposée à des risques d'affaiblissement, mais a abandonné négligemment son avenir au hasard, aux "bonnes grâces de Dieu", à la bêtise et aux superstitions. Il est impératif pour le philosophe-artiste d'engager un renversement de valeurs, de « mettre fin par là à l'effroyable règne du non-sens et du hasard qui s'est appelé « histoire » jusqu'à présent⁵⁴⁸ ». De cette façon, contrairement à l'étude classique de l'histoire humaine, Nietzsche déplore l'"histoire" comme une série d'événements impertinents, non-mémorables, si ce n'est l'instruction des possibilités décadentes de l'homme. Or, quelles périodes peuvent être jugées dignes de mémoire pour l'"esprit libre" ? L'histoire des connaissances relatives à l'évolution de l'espèce humaine fut trop souvent celle de l'opposition catégorielle entre l'histoire "sainte" et "profane". Cette histoire déformée, mal rapportée, par les événements flamboyants du religieux, n'a aucune emprise sur le regard aiguisé, distancié de l'aigle qui fait peu de cas des "grands événements" ecclésiastiques. Les petites histoires tortueuses et discrètes du serpent à l'ombre et sous le soleil, composent, influencent de manière décisive la "grande histoire", le développement du type humain.

Pourtant, la chronologie historique est tendancieusement orchestrée d'après la naissance du "crucifié", du prophète cadavérique mis-en-croix. L'ère de la chrétienté, facilitée idéologiquement par le platonisme, traverse une partie importante de l'Antiquité, toute la période "Moyenâgeuse", les Temps modernes, ainsi que la période la plus récente dite "contemporaine". Tandis que la "Renaissance" italienne comportait son lot d'espoirs civilisationnels grâce à la

⁵⁴⁶ Ibid.

⁵⁴⁷ Ibid.

⁵⁴⁸ Ibid.

redécouverte d'idéaux pré-chrétiens, le reflux du religieux a freiné cette éventuelle sortie de crise pour entraîner l'Europe dans une accélération des idéaux décadents de la modernité. Par ailleurs, le continent européen moderne, couvrant mur à mur l'accumulation des valeurs décadentes de longues périodes historiques, aurait ponctuellement laissé place à un soubresaut moral de quelques décennies, à une âme aristocratique bien trempée encline aux plus grandes espérances ? La volonté de puissance culturelle et axiologique aurait fait grand cas d'un Napoléon Bonaparte au 19^e siècle pour ensuite souffrir immédiatement et "malencontreusement" du reflux dégénéscent de la modernité ? D'après Nietzsche, « il est peu de douleurs aussi poignantes que d'avoir vu, deviné, pressenti, comment un homme hors du commun a pu s'égarer et déchoir⁵⁴⁹ ». On peut imaginer la profonde déception d'un Nietzsche à l'endroit d'une âme aristocratique comme celle de Wagner, promise à la réalisation des plus grandes tâches artistiques, comme la renaissance grandiose de l'art tragique grec, dégénérer dans le nationalisme allemand pieux, dans l'antisémitisme décadent, ainsi que dans un bouddhisme testamentaire. Non seulement les hommes supérieurs se font rares, mais sont enclins à l'échec. Dans de nombreux cas, la mort servirait davantage la cause du vouloir de puissance affirmateur de ces grands hommes, plutôt que la voix du déclin des heures finales. Les dernières volontés sont trop souvent prononcées aux côtés d'un prêtre. Par conséquent, « ceux qui ont le don peu répandu d'apercevoir le danger d'une déchéance générale de « l'homme » même, ceux qui, comme nous, ont mesuré l'incroyable hasard qui a présidé jusqu'ici aux destinées de l'humanité⁵⁵⁰ » comprennent qu'il est préférable d'agoniser, de laisser une terre en jachère plutôt que de l'épuiser, sombrer dans la décadence, et entraîner avec soi tous les espoirs d'affirmation. Ainsi, cette pierre ajoutée à l'édifice historique et culturel permet de paver la voie de l'avenir, contribue à ériger le pont entre la bête et le surhumain.

À l'instar de ce parcours historico-culturel périlleux, il apparaîtra nécessaire, pour une certaine élite aristocratique, de réunir les conditions de possibilités d'existence et de maintien de cette espèce rare de chefs-philosophes. Elle n'hésitera pas non plus à utiliser, ainsi qu'à exploiter à son avantage le cours des événements afin de faciliter l'avènement de cette qualité de philosophes. Suivant le mot d'ordre de notre mémoire, l'aspect "pluriel" de la volonté de puissance et de la lutte, il sera primordial d'« explorer et éprouver⁵⁵¹ » de nouveaux chemins, de suivre une démarche typiquement zarathoustrienne, en ouvrant des vastes chantiers de recherches aux propriétés heuristiques à la recherche de formes hiérarchiques élevées. La culture-volonté-de-puissance doit envisager des voies

⁵⁴⁹ Ibid.

⁵⁵⁰ Ibid.

⁵⁵¹ Ibid.

philosophiques sinueuses en plaçant la fortification et la formation des hommes supérieurs sur un piédestal, « tantôt créer, tantôt utiliser les circonstances qui rendraient possible leur venue ; explorer, éprouver les chemins qui conduiraient une âme à ce degré d'élévation et de fermeté⁵⁵² ». Ainsi, à la manière d'un Zarathoustra affecté par l'humanité dans son ensemble, la présence de tels hommes est requise pour conduire "par delà bien et mal" un renversement de valeurs. L'esprit libre, qui s'est parfaitement identifié à la nature humaine, porte son avenir sur ses épaules, se sent traversé par la nécessité d'éduquer des hommes supérieurs, de « forger, par un renversement des valeurs, des cœurs et des consciences d'airain, capables de porter le poids d'une pareille responsabilité⁵⁵³ ». Cette sensibilité digne d'un Zarathoustra constitue une aptitude majeure pour la lutte créatrice et destructrice de valeurs. Zarathoustra a la prétention d'"appartenir" à chacun des peuples, d'avoir visité des centaines d'âmes, autant dans les bas-fonds de la décadence humaine, qu'à des degrés inouïs d'affirmation. Les philosophes-artistes doivent s'inspirer de cet explorateur bipolaire des humeurs et des caractères, intimement instruit par l'interdépendance des pôles décadents et croissants nécessaires à la volonté de puissance. C'est sur la piste d'un Zarathoustra, que cet aphorisme de *Par delà bien et mal* révèle concrètement la tâche à la fois "personnelle", mais surtout culturelle, du philosophe-artiste, responsable du commandement.

Si l'on souhaite sincèrement le renversement culturel des valeurs, si une âme supérieure ressent l'ultime nécessité de cette transvaluation historique des valeurs, il est immanquable qu'elle devra assumer "par delà bien et mal" l'ensemble de l'irrésistible marche historique conduisant à son achèvement. Hélas, ô combien d'occasions ratées, de rendez-vous manqués avec l'histoire, peut-on recenser parmi les plus grands hommes qui ont jonché le sol de cette Terre? La contingence d'événements historiques regrettables a souvent conduit une élite envieuse et jalouse à conserver, à la manière d'un enfant, son égoïsme mal placé se comportant en "moi". Tant de lâchetés, de bassesses accumulées, entraînent les cœurs pusillanimes à conserver le "pouvoir", à exercer un contrôle malsain des énergies, ainsi qu'à accumuler les maladresses. L'"élite" poursuit son nivellement en faisant subir aux jeunes vœux-de-puissance pleins d'avenir de son ordre, les contre-coups de sa propre faiblesse. Elle donne ainsi libre cours à la vengeance et perd, par surcroît, le sens fortifiant de la compétition. Qui voudra commander dans de telles circonstances? Peut-on sincèrement reconnaître à nouveau un esprit digne de commandement et d'obéissance? À l'instar de l'aphorisme « Le Réveil »,

⁵⁵² PBM, §203.

⁵⁵³ PBM, §203.

du livre IV d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, est-ce les ânes et les médiocres qui commanderont aux "Hommes supérieurs"⁵⁵⁴ ?

Les philosophes de l'avenir prônés par Nietzsche doivent renverser cette appropriation monopolistique décadente de l'avenir, affronter les téléologies contemporaines qui célèbrent l'homme "affranchi" de la société juste, « ce que les rustres et les têtes plates du socialisme tiennent pour « l'homme futur » - leur idéal!⁵⁵⁵ ». L'anarchiste monté contre toute hiérarchie, l'égalitariste « ni dieu, ni maître », faisant l'apologie d'une "société des loisirs" sans douleur, sont des cas symptomatiques d'un « rapetissement de l'homme transformé en bête de troupeau⁵⁵⁶ », d'une « bestialisation des hommes ravalés au rang de gnomes ayant tous les mêmes droits et les mêmes besoins⁵⁵⁷ ». À cet effet, il n'y a rien de plus décevant pour une âme supérieure que d'assister au spectacle tragique de la dégénérescence d'une élite. Ce qui pèse à long terme sur l'avenir de l'homme c'est le génocide annoncé de la descendance du surhumain, ainsi que l'extermination des forces vitales de la hiérarchie. Alors qu'on aurait pu s'attendre à l'épuisement, aux dernières ressources de cette doctrine décadente généralisée, voilà que se pointe un danger historique éminent pour l'homme, l'ère du "Dernier homme", annoncée dès le prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. L'avenir de la décadence n'est pas derrière soi, car le Dernier homme confirme la léthargie qui s'est fait espèce humaine, la normativité d'un système totalitaire en proie à la standardisation et à la haine de la différence, où « quiconque sera d'un sentiment différent entrera volontairement à l'asile des fous⁵⁵⁸ ». L'obsession du progrès, la foi crédule en l'avenir et la condamnation en bloc de tout le passé, entraînent l'humanité sur la voie du refoulement collectif, refusant d'assumer, ni d'affronter quoi que ce soit par la lutte créatrice-destructrice de valeurs. La médiocrité guette l'humanité au point de non-retour de son histoire, car « le Dernier Homme est celui qui vivra le plus longtemps⁵⁵⁹ ».

Seules les individualités supérieures peuvent dégager une marge de manœuvre créatrice, de rediriger le courant d'une histoire en déficit de continuité, afin

⁵⁵⁴ Zarathoustra surprend ses hôtes, les "Hommes supérieurs", à modifier soudainement leur comportement, et à adopter une posture profondément pieuse vis-à-vis un âne : « « Ils sont tous redevenus *pieux* ; ils prient, ils sont fous ! » dit-il au comble de la surprise. Et en effet, tous ces Hommes supérieurs, (...) tous étaient agenouillés comme des enfants ou de vieilles dévotes, et adoraient l'âne. » APZ, « Le Réveil », §2., L.IV, Ibid.

⁵⁵⁵ PBM, §203.

⁵⁵⁶ Ibid.

⁵⁵⁷ Ibid.

⁵⁵⁸ APZ, « Prologue de Zarathoustra », L.I, Ibid.

⁵⁵⁹ Ibid.

d'entreprendre le renversement, la destruction des valeurs anciennes, et dégager suffisamment d'espace pour faire advenir des valeurs morales nouvelles. Or, ces dernières sont fragiles, et nécessitent une affirmation claire, un commandement sans équivoque. Parvenus au carrefour, les philosophes-artistes voient dans leur œuvre anthropique d'avenir l'immense potentiel humain, « ils savent que l'homme n'a pas encore épuisé ses possibilités les plus hautes et que le type d'homme s'est déjà plusieurs fois trouvé à la croisée des chemins⁵⁶⁰ ». Lorsqu'autant la masse populaire médiocre, que la noblesse aristocratique d'une culture, ont bêtement épousé, pour "des siècles et des siècles", la « dégénérescence générale de l'humanité⁵⁶¹ », doit-on s'écrier comme le fait Zarathoustra à la toute fin de son récit, « la pitié ! La pitié pour l'Homme supérieur ! » ? Le moins qu'on puisse dire, c'est que cette dernière déclaration du Zarathoustra est puissamment heuristique.

Ainsi, comment l'"Homme supérieur" aurait-il "besoin" de l'affect de la pitié pour stimuler de bonnes énergies, le conduisant à incarner l'ancêtre du surhumain ? Si les "forts" ont besoin de pitié, est-ce qu'ils sont désormais des "faibles" ? Il s'agit, aux premiers abords, d'un non-sens, d'une contradiction morale exprimant que la "révolte des esclaves" s'est tellement infiltrée sur le territoire de l'humanité, que les forts sont désormais en voie d'extinction. Sommes-nous poussés dans nos derniers retranchements au point de devoir suivre les voies de la faiblesse pour protéger, préserver nos forts ? Sachant que ces deniers incarnent toujours d'emblée une minorité de l'espèce humaine, devons-nous craindre leur anéantissement ? Par ailleurs, si on "attaque" une âme aristocratique fière et dominatrice par des allégations de pitié, de faiblesse et de compassion, cela suscitera probablement chez elle des affects opposés d'orgueil, d'honneur et de maîtrise. Quoi qu'il en soit, si les propos sont moindrement sérieux, l'Homme supérieur voudra rétablir l'ordre des choses, restituer dignement la vérité sur son compte. Annihilée par la culture et ses valeurs auto-destructrices, la décadence a-t-elle épuisée toutes ses ressources contre les forts ? Sommes-nous parvenus au fameux point d'inflexion, au renversement de la roue des valeurs, où la nécessité de la pitié pour l'homme supérieur constitue l'ultime recours de Nietzsche ? À l'instar de Zarathoustra qui visite les états d'âmes les plus sombres pour en faire jaillir une nouvelle lumière sublime, l'Homme supérieur a-t-il besoin de vivre les méandres de la pitié pour jouir des états les plus élevés d'affirmation ? Suivant le retour cyclique du temps, l'inexorable succession du jour et de la nuit, l'affirmation du "grand midi" dépend-elle de la détresse solitaire de "minuit" ?

Nietzsche fait appel au rare camarade d'« esprit libre », capable d'une telle distance et sensibilité par rapport à l'homme, à celui qui « a pensé jusqu'au bout

⁵⁶⁰ *PBM*, §203.

⁵⁶¹ *PBM*, §203.

cette possibilité » dégénéréscente quant à l'avenir, et qui « connaît un dégoût de plus que les autres hommes », celui-là ressent peut-être aussi la nécessité d'une « tâche nouvelle », celle du renversement, de la création de valeurs nouvelles. Or, c'est l'exercice de grande valeur de la lutte créatrice et destructrice de valeurs qui seule permettra l'avènement du programme négateur de la tâche philosophie de la volonté de puissance.

2.2.4- Résumé et conclusion partielle de la tâche négatrice de la lutte créatrice et destructrice de valeurs

À la manière d'une lettre ouverte "pour tous et pour personne", l'usage du pronom personnel collectif "nous" marque le début de l'aphorisme soixante-et-un de *Par delà bien et mal*. Avec une allure proche du manifeste, la lecture de l'aphorisme crée un effet de style enlevant, proche de l'ascension harmonique. Nietzsche procède avec un "nous" qui interpelle ses futurs "frères d'armes" philosophes qui participeront à la "grande guerre" des valeurs, à la tâche négatrice par excellence de la volonté de puissance. Cette recherche trans-historique de "philosophes-artistes" lancée par Nietzsche propose à la fois une généalogie de l'ascendance des "esprits libres", ainsi qu'une prospection, un appel à la postérité du philosophe. Nietzsche réclame rien de moins que des "chefs-philosophes", des "hommes supérieurs", qui se sentent responsables de « l'évolution totale de l'humanité⁵⁶² ». Cette recherche pratiquement vouée à l'échec, concerne des hommes prêts à assumer jusqu'aux dernières conséquences, le souci d'avenir du "surhumain". Alors que l'homme, par son "indétermination-caractéristique" a encore le potentiel d'être conduit dans ses instincts à contrecarrer la décadence de plusieurs siècles, les individus susceptibles de commandement se font extrêmement rares parmi un excédent de ratés.

Or, le philosophe-artiste digne de ce nom doit pouvoir mener une entreprise d'éducation et de sélection, en instrumentalisant, notamment, les diverses composantes du phénomène religieux. À l'instar des multiples considérations sociales, moyens économiques et politiques, le religieux regorge de rites, croyances, symboles, institutions, pratiques, etc., que le philosophe-artiste peut utiliser à bon escient pour renverser les valeurs. Sachant que l'homme est incapable d'accorder de la valeur à l'humanité en elle-même sans recourir minimalement à une quelconque instance supérieure, le "philosophe-artiste", "destructeur et créateur" de valeurs, peut sanctifier, attribuer de la valeur aux activités d'un certain type d'hommes d'une culture. Le chef-philosophe bénéficie alors de cet enchevêtrement sinueux des volontés-de-puissance, afin de conduire pour l'humanité une « action sélective, éducative, c'est-à-dire destructive autant que créatrice et formatrice⁵⁶³ ». En articulation aussi avec la lutte du commandement et de l'obéissance, la religion est un moyen de plus pour vaincre les résistances et être en mesure de dominer. Impossible de se soustraire à ce

⁵⁶² *PBM*, §61.

⁵⁶³ *Ibid.*

genre d'"obéissance" intimiste, l'organisation hiérarchisée du religieux peut instaurer certaines castes de type aristocratique consacrées à des modes de vie spirituels supérieurs, afin de dominer à distance la politique pratique, le complexe axiologique de la culture.

Or, conscient plus que quiconque des revers, côtés sombres du religieux, Nietzsche conclut son chapitre de *Par delà bien et mal* en administrant de sévères critiques à l'endroit de ce qu'il appelle les "religions souveraines". Contrairement à certaines méprises à leur endroit, les religions ne sont que des moyens parmi d'autres pour parvenir à certaines finalités culturelles. D'ailleurs, en ce qui a trait à l'élévation de valeurs aristocratiques, au dépassement du type humain, les grandes religions terrestres ont échoué lamentablement depuis deux millénaires, en plus de sacrifier une quantité extraordinaire de "forts", de potentialités riches d'avenir, et ce, à l'avantage des "faibles". Les religions ont historiquement chambardé les valeurs, instauré un fouillis déplorable, et se sont trouvées responsables du rapetissement de l'être humain à grande échelle. Elles furent guidées par des "âmes" insuffisamment aristocratiques pour apercevoir la hiérarchie des êtres, la différence abyssale d'un homme à un autre, ainsi que la règle voulant que l'"homme réussi" soit toujours une exception, jamais le plus grand nombre. Les prédicateurs religieux ont abîmé, massacré la "pierre-homme", le matériau par excellence du philosophe-artiste. Seul un homme de la trempe de ce dernier, un esprit libre aristocrate, sera assez dur, assez grand, pour « façonner l'homme en artistes⁵⁶⁴ », dans l'immense atelier de réévaluation de toutes les valeurs de la culture.

Poursuivant la tâche négatrice, l'aphorisme 188 de *Par delà bien et mal* mesure le rôle de la morale dans la maîtrise artiste de la lutte créatrice et destructrice de valeurs. Ainsi, selon Nietzsche, contrairement au possible laisser-aller chaotique de la volonté de puissance, toute morale est une tyrannie s'exerçant contre la "nature". À l'instar de l'apprentissage sur l'obéissance dans l'aphorisme « De la victoire sur soi » du Zarathoustra, la morale est essentiellement caractérisée par une longue contrainte, déterminant la qualité et l'étendue de son application. Ainsi, suivant l'enquête généalogique sur l'instauration et le maintien de valeurs, Nietzsche soutient qu'historiquement, les morales furent souvent motivées par toutes sortes de folies, bêtises et fausses croyances, ainsi que dirigées d'après des vouloirs-de-puissance profondément arbitraires. Or, le créateur d'exception, l'âme aristocratique, a su rompre avec un ordre moral quelconque, afin de se commander lui-même, puis d'affirmer le sens de valeurs nouvelles. La maîtrise artiste n'est pas dans l'annihilation de toute obéissance morale, ou encore dans la

⁵⁶⁴ PBM, §62.

promotion d'une licence anarchique indifférenciée des valeurs, mais plutôt, dans la création d'un nouvel ordre artistique et moral rigoureux. Tout ce qui s'est généré de valeur chez l'être humain en termes de liberté, de délicatesse et d'élévation, s'est développé grâce à l'instauration d'un ordre moral supérieur, tyrannisant le laisser-aller chaotique de la volonté de puissance. Chaque artiste supérieur sait qu'en période d'effervescence créatrice, sa pratique se trouve insufflée par l'enchevêtrement multiple de lois, où s'entrecroisent souverainement disciplines, maîtrises et affects, dans la réalisation affirmée, singulière et précise de sa tâche. L'extraordinaire flux sensible de la volonté de puissance, où s'entremêlent les forces décadentes et affirmatrices, trouve dans le "corps-instrument" de l'artiste, le parfait véhicule interprétatif de son œuvre.

Ainsi, la valeur et le sens moral de l'existence se définissent ainsi par une longue obéissance unilatérale, transposable dans chacune des sphères de la culture, et dirigée par un philosophe-artiste. Suivant les passages explicites sur la violence caractéristique de la volonté de puissance à l'aphorisme 259 de *Par-delà bien et mal*, l'exercice, la "pratique" morale de la culture humaine a quelque chose de profondément brutal, arbitraire, déraisonnable et terrible. L'impératif moral d'obéissance grégaire de la culture-volonté-de-puissance s'est déposé dans chacun des corps et constitue la bête rançon historique de l'humanité à surmonter pour le philosophe-artiste aux plus hautes espérances.

Finalement, l'aphorisme 203 de *Par-delà bien et mal*, conclut la tâche négatrice de la lutte créatrice et destructrice de valeurs. Avec cet extrait, Nietzsche achève son chapitre consacré au phénomène moral par un retour manifeste du pronom personnel "nous", ainsi que par un appel lancé à une nouvelle horde potentielle de philosophes d'"esprit libre". À l'instar d'un vaste programme anticipé de réévaluation de toutes les valeurs, et d'accentuation nécessaire du nihilisme, Nietzsche lance un message à ses contemporains, mais surtout à sa postérité philosophique. Fidèle à sa rhétorique de l'opposition, Nietzsche débute par adresser un propos anti-démocratique à ses lecteurs éventuels, puis enchaîne avec des explications "inactuelles" sur l'importance de développer le "sens historique" des "nouveaux philosophes", c'est-à-dire, leur capacité à deviner la hiérarchie des évaluations morales chez différents peuples, sociétés et individus. Le philosophe doté d'un sens historique supérieur doit comprendre les relations subtiles entre l'autorité des valeurs et celles des forces en exercice au sein d'une culture-volonté-de-puissance. Nietzsche déplore le sous-développement du sens aristocratique à travers l'entrechoquement historique pluriel des cultures d'Europe. La multiplicité chaotique des "appartenances", "identités" et cultures du vieux continent, génère, à l'époque de la modernité, des potentialités morales contradictoires, où cohabitent des quantités extraordinaires de ratés aux "sangs mêlés", mais également quelques

"composites" réussis et prometteurs. Or, dans ce véritable bordel anarchique des valeurs, qui sera le philosophe-artiste capable de commander à l'homme son avenir moral, à renverser la volonté millénaire du rapetissement humain, ainsi qu'à aménager des conditions hiérarchiques de dépassement ? L'être humain est un projet foncièrement inachevé, laissé lamentablement en chantier par une histoire religieuse décadente ayant obscurci l'exercice spirituel supérieur de destruction et de création de valeurs. À la manière du Zarathoustra, le créateur d'exception saura explorer et éprouver de nouvelles voies pour l'élévation du type humain, ainsi qu'exploiter à son avantage la conjoncture socio-historique, afin de renverser les valeurs. Bénéficiant, par son ascendance historico-culturelle d'appartenances multiples, il saura visiter des évaluations morales étrangères et perfectionner son "sens historique", afin de mener à bien la tâche négatrice de la volonté de puissance, la grande guerre philosophique de la réévaluation des valeurs.

CONCLUSION

Perspectives critiques sur la démarche de notre mémoire

La volonté de puissance comme conception multivoque de Nietzsche couvre le spectre, l'étendue philosophique des deux types de tâches affirmatrice et négatrice. En observant la progression, le développement de la volonté de puissance de 1881 à 1886, du premier livre d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, jusqu'à l'écriture de *Par delà bien et mal*, il n'est pas difficile d'observer ce "passage" de l'affirmation "distanciée", de l'exercice pluriel de style zarathoustrien, à la "proximité pratique", aux considérations d'usage en société avec *Par delà bien et mal*. Alors que le Zarathoustra, à l'instar de sa pensée maîtresse de l'éternel retour, est situé « à 6000 pieds au-delà de l'homme et du temps⁵⁶⁵ », le propos de *Par delà bien et mal* est centré sur la période historique contemporaine de Nietzsche, où le philosophe attaque sur tous les fronts, politiques, religieux, artistiques, culturels, etc., et rivalise successivement avec l'ensemble des idéologies démocratiques, progressistes, égalitaristes, romantiques, etc.

Or, notre mémoire s'appuyait en partie sur une espèce d'"anti-hypothèse", ne visant en rien la "démonstration" d'une "thèse" quelconque, mais s'appuyant plutôt sur une affirmation tardive, relativement secondaire du *Ecce Homo*, où Nietzsche soutient une opposition, une lutte intraphilosophique, entre la tâche "affirmatrice" et "négatrice" de son œuvre. Refusant de postuler arbitrairement une "hypothèse" traditionnelle en philosophie, cet extrait nous permettait une porte d'entrée à l'exacerbation des luttes de la volonté de puissance dans l'œuvre de Nietzsche. Il s'agissait davantage d'une "hypothèse heuristique", suivant une ligne directrice d'analyse, plutôt qu'une hypothèse de départ classique, pratiquement "nulle", où les "risques d'erreurs" sont permanents, suivant l'interprétation d'écrits où, de toute façon, « il n'y a pas de vérité⁵⁶⁶ ». L'usage même du terme d'"hypothèse" causait problème dans un mémoire sur Nietzsche, spécialement dans un travail sur la notion de "volonté de puissance", désignant à la fois changements, contradictions,

⁵⁶⁵ EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres, Ainsi parlait Zarathoustra », Ibid.

⁵⁶⁶ FP XII, L.2, §108.

devenirs, luttes et finalités. Notre hypothèse heuristique fut davantage, à bien des égards, un "prétexte", un "détour utile" et structurant, quoique singulier, profondément original à notre démarche. D'ailleurs, nous avons admis cette proposition sans véritablement mesurer l'ampleur, ni les détails, de notre "épreuve du texte". Pendant un long moment, nous avons épousé un objectif de recherche nécessaire, mais paradoxal, suivant cette citation d'André Gide : « Vivre sans but, c'est laisser disposer de soi l'aventure⁵⁶⁷ ». Ainsi, paradoxalement, nous ne pouvions nous tromper, en "passant par quatre chemins".

De but en blanc, sans le discernement adéquat, nous sommes passé d'une hypothèse étriquée pseudo-scientifique sur Nietzsche, à un éclatement de voies potentielles, à une effusion de littératures secondaires, pour aboutir dans le hors-sujet. Confronté à tout coup au risque de produire des généralisations, de tomber dans l'ancien projet de mémoire du *Séminaire de Recherches I* qui caressait l'hypothèse d'un modèle d'application scientifico-philosophique de la volonté de puissance, nous avons plutôt donné l'occasion à la "lutte" de se répandre dans toute notre démarche intellectuelle, donnant lieu à une espèce de logique des oppositions. À l'instar de la lutte créatrice et destructrice de valeurs, il fut nécessaire de détruire l'ancien projet de mémoire pour intégrer le nouveau. Nous avons d'emblée abandonné l'idée de "vérification" ou de "confirmation" de quoi que ce soit, en mettant notre langage de "sage insigne-académique" de côté. De plus, alors que nous avons attribué beaucoup trop de valeur à notre première recension d'écrits de spécialistes en études nietzschéennes, nous avons saisi l'occasion de renouveler radicalement notre lecture du texte nietzschéen. Ainsi, par la conjoncture d'*Ecce Homo*, cette lecture ultérieure, en tant qu'auto-biographie nietzschéenne atypique, pointait d'emblée l'incontournable Zarathoustra, et son pendant successif négateur, dans la chronologie de l'oeuvre, *Par delà bien et mal*. Notre hypothèse heuristique caressait l'intention de stimuler nos recherches, de favoriser les courants chauds et secs de la méditerranée zarathoustrienne, pour faire rencontrer les vents glacials et redoutables du nord *Par delà bien et mal*, pour la grande expédition, la tempête annoncée, sur les eaux nietzschéennes.

Or, si l'on décortique chacun des termes de notre hypothèse⁵⁶⁸ formulée dans l'introduction du mémoire, nous constatons la ligne double de notre propos, la

⁵⁶⁷ André Gide, *Les faux-monnayeurs*, Paris, Gallimard, 2008.

⁵⁶⁸ « Conformément à cette opposition dans l'oeuvre de Nietzsche, au renversement dans le type de tâche créatrice, passant de l'activité affirmatrice à l'action négatrice, ainsi qu'à l'entreprise nietzschéenne qualifiée de « grande guerre » philosophique des valeurs, nous suggérons l'hypothèse que la volonté de puissance est traversée par une pluralité de luttes, dont celles du

surenchère de la lutte parcourant la volonté de puissance. C'est Nietzsche "lui-même" qui a mis en opposition deux types de tâches antagonistes, et nous pousse à formuler, « conformément à cette opposition dans l'oeuvre de Nietzsche », une affirmation sur la volonté de puissance. Pourtant cette rupture asymétrique, cette double tâche philosophique contrastée, au sein de l'oeuvre littéraire de Nietzsche, est aussi bien une opposition de "style", qu'une conjonction des contenus riches de significations sur la volonté de puissance. Toujours suivant notre hypothèse heuristique, avec ce « renversement dans le type de tâche créatrice », la partie "élevée" de l'oeuvre nietzschéenne qu'est le Zarathoustra, se renversait, se mettait à l'envers, au niveau des "basses" considérations de "proximité" avec *Par delà bien et mal*.

Ainsi, on assiste alors à un renversement des "alliances", où les alliés d'autrefois deviennent des ennemis, où l'essentielle "distance" est contrainte de laisser place au "rapprochement". Ce passage à un mouvement créateur de sens inverse avec *Par delà bien et mal*, au reflux des marées détruisant toutes les valeurs modernes sur leur passage, prépare le retour du flux affirmateur-créditeur zarathoustrien. Or, ce passage à un ordre inverse nécessaire avec *Par delà bien et mal*, est celui de la pratique. Alors que le résultat d'un ouvrage comme le Zarathoustra est un bois travaillé, sculpté longtemps et finement, les écrits de *Par delà bien et mal* produisent un bois de chauffage destiné à être brûlé pour fournir l'énergie nécessaire à cette « grande guerre » des valeurs de la modernité.

Résumé des contenus philosophiques principaux sur la volonté de puissance

Ainsi, parvenus au terme de ce mémoire, faisons un effort de parcimonie, en reprenant les idées principales de chacun des aphorismes sélectionnés, afin de récapituler brièvement le parcours singulier de la volonté de puissance traversée par une pluralité de luttes. Suivant les composantes de notre hypothèse heuristique, nos deux luttes principales de la volonté de puissance, faisant chacune l'objet d'un chapitre, sont celles du commandement et de l'obéissance, ainsi que créatrice et destructrice de valeurs, au sein de l'opposition des tâches affirmatrice et négatrice de l'oeuvre de Nietzsche.

Tout d'abord, l'aphorisme incontournable « De la victoire sur soi » d'*Ainsi parlait Zarathoustra* révèle, au sujet de la volonté de puissance, et par extension, du vivant dans son ensemble, non seulement les principales caractéristiques des pôles affirmateur et décadent de la lutte du commandement et de l'obéissance, mais également l'étendue d'application de cette lutte à tout phénomène vivant, qu'il soit physiologique, psychologique ou culturel. En effet, alors que « tout ce qui vit obéit⁵⁶⁹ » et que toute composante de la réalité « est contrainte de se surmonter soi-même à l'infini⁵⁷⁰ », tout organisme obéit minimalement à une forme ou une autre de "commandement". Certains ont la force de se donner à eux-mêmes des commandements, tandis que les autres subissent les commandements de voulds-de-puissance étrangers. Or, ce diktat est commun pour l'ensemble du vivant, il est de l'ordre de l' "usage" pour tous les organismes : « Or partout où j'ai trouvé de la vie, j'ai entendu parler d'obéissance. Tout ce qui vit obéit. Et voici le deuxième point : on commande à celui qui ne sait pas s'obéir. Tel est l'usage parmi les vivants.⁵⁷¹ ». Ainsi, l'obéissance est profondément usuelle, constante, par-delà les frontières d'"intérieurité" ou d'"extériorité" de la volonté de puissance. L'obéissance n'est pas un signe de faiblesse, et ce, à tous les degrés hiérarchiques, tant la qualité du voulds-de-puissance, "affirmateur-fort", ou "décadent-faible", dépendent du type d'obéissance, du genre de réponse contraignante de la volonté de puissance. Émettre, formuler à soi-même des commandements constitue un art, une maîtrise plus complexe pour le surmontement de soi, que d'obéir de manière réactive, adaptative, aux commandements de voulds-de-puissance supérieurs et étrangers. En effet,

⁵⁶⁹ APZ, « De la victoire sur soi », Ibid.

⁵⁷⁰ Ibid.

⁵⁷¹ Ibid.

« commander est plus difficile qu'obéir⁵⁷² », mais obéir constitue toujours aussi une lutte, où les parties faibles conserveront indéfiniment le désir non seulement d'incarner un jour le maître, mais de commander aussi, par compensation, à des parties inférieures.

Subséquemment, la tâche affirmatrice se poursuit avec l'aphorisme « Des Contempteurs du corps » lie inlassablement la volonté de puissance, et par surcroît, la lutte du commandement et de l'obéissance, au "fil conducteur" de la philosophie nietzshéenne qu'est le corps. Ainsi, Zarathoustra prétend que l' "âme" n'est qu'une partie du corps, puis affirme avec candeur, « je suis tout entier corps, et rien d'autre⁵⁷³ ». Le corps-volonté-de -puissance revêt les métaphores de « grande raison, multitude unanime, un état de paix et de guerre, un troupeau et son berger⁵⁷⁴ ». Alors que l'esprit n'est que le "petit instrument" de la "grande raison" du corps, le sujet humain croit faussement à la souveraineté de sa conscience, de son "Moi". Or, le "Soi créateur", l'instance affirmatrice de la volonté-de-puissance-corps se joue du "Moi" et de ses bonds prétentieux. L'activité inconsciente du corps, traversée par une pluralité de luttes, commande "douleurs et plaisirs", instrumentalise les organes secondaires, pour parvenir à ses fins, à un accroissement de puissance.

Puis, le parcours zarathoustrien de la lutte du commandement et de l'obéissance s'arrête à l'aphorisme révélateur « Des tarentules ». Ainsi, suivant sa fidèle "rhétorique" de la lutte, Zarathoustra démasque les affects introjectés de honte, de vengeance et de frustrations assimilés aux "tarentules", représentants par excellence du pôle obéissant et décadent de la volonté de puissance. On découvre dans l'aphorisme « Des tarentules » les multiples stratégies de la décadence, du camp résigné de l'obéissance, à lutter contre la volonté de puissance affirmatrice. Invectiver le fort de fausses responsabilités, d'affects culpabilisants de justice, d'égalité et de pitié, constitue un stratagème victimisant efficace pour le faible. Or, derrière ces petits tribunaux manipulateurs de la décadence, Zarathoustra fait non seulement l'apologie des luttes, mais souligne la nécessité de protéger et de favoriser les traits caractéristiques de "différence", d'"inégalité" et d'"opposition" entre les hommes. Subséquemment, l'accentuation des guerres, inégalités et hiérarchies constitue la voie de la destruction et de la réévaluation de toutes les valeurs, où les inimitiés sont "toniques", fortifiantes et garantes de la volonté de puissance affirmatrice du "commandement".

⁵⁷² Ibid.

⁵⁷³ APZ, « Des contempteurs du corps », L.I, Ibid.

⁵⁷⁴ Ibid.

Contrairement au détail poétique zarathoustrien, la tâche négatrice de la lutte du commandement et de l'obéissance débute avec l'aphorisme 257 de la neuvième section intitulée « Qu'est-ce qui est aristocratique ? » de *Par delà bien et mal*. Cet extrait expose sans détour l'exigence hiérarchique et aristocratique de l'élévation du type "homme" dans une culture. Nietzsche affirme qu'une culture a besoin de strates inférieures, de classes sociales exploitées par une aristocratie d'élite, si elle souhaite le dépassement continu de l'homme par l'homme, le surmontement affirmateur de la volonté-de-puissance-humaine. La constitution hiérarchique d'une civilisation s'explique en partie par la formation ancestrale d'une culture-volonté-de-puissance, par l'activité agressive, dominatrice et conquérante des "maîtres-aristocrates", les "barbares" créateurs de valeurs. Grâce à leur force spirituelle d'affirmation, ainsi qu'à une "psychophysiologie" de conquérant, les "barbares" se sont originellement jetés sur des races plus faibles, en déclin de volonté-de-puissance, afin d'imposer, de commander leur nouvelle hiérarchie de valeurs morales. Les barbares assurèrent toujours leur domination par un pathos aigu de la "distance", et surtout par la maîtrise hautement perfectible de la lutte du commandement et de l'obéissance. Par ailleurs, Nietzsche avait transmis à l'imprimeur de *Par delà bien et mal*, puis fait retirer, un passage fort instructif à la suite de l'aphorisme 257 intitulé « L'humanisation de tels barbares », traitant du renversement historique potentiel des valeurs d'une culture. Nietzsche fournissait un exemple concret de renversement de valeurs, exprimant avec clarté les tendances de "montées" et de "déclins" de la volonté de puissance, les "renforcements" et les "affaiblissements" du type "barbare" chez l'être humain. Ainsi, l'évolution moderne des valeurs, ainsi que des conditions d'existence, ont grandement favorisé l'affaiblissement des mœurs aristocrates, conduisant ces derniers à s'"humaniser", à niveler vers le bas le caractère affirmateur de leur vouloir-de-puissance. Par surcroît, en délaissant le territoire culturel des rapports de forces, les faibles, les médiocres, bref les "esclaves", ont développé le "barbare" en eux, leur permettant de se défendre activement contre des "maîtres" ramollis. Ainsi, la "révolte des esclaves" constitua un renversement historique des valeurs, une stratégie anti-hiérarchique de rabaissement humain, conduisant aux valeurs décadentes de la modernité.

Dans la foulée de l'aphorisme 257, l'extrait 259 de *Par-delà bien et mal*, affirme la singularité morale d'un groupe, d'une classe sociale, en fonction d'une certaine équilibration interne des rapports de forces et des énergies. Autrement dit, une morale appliquée à un groupe élitiste d'aristocrates ne peut se généraliser à l'ensemble de la société, sans risquer de nier les conditions d'élévation de l'être humain, de nier, à l'instar de la volonté de puissance, la différence abyssale d'un homme à un autre. Ainsi, Nietzsche souligne dans cet aphorisme la nécessité de l'accentuation des luttes entre groupes sociaux, l'exacerbation des conflits de

valeurs morales entre individus. Cette apologie de la lutte découle de la conception subversive de la vie-volonté-de-puissance, où « vivre, c'est essentiellement dépouiller, blesser, dominer ce qui est étranger et plus faible, l'opprimer, lui imposer durement sa propre forme, l'englober et au moins, au mieux, l'exploiter⁵⁷⁵ ». Nietzsche regrette le peu d'attention et de réceptivité des modernes à l'endroit de son discours "intempestif" de la volonté de puissance, qui constitue selon lui « le fait premier de toute l'histoire⁵⁷⁶ ».

Dans un autre ordre d'idées, dès le début de l'aphorisme 260 de *Par delà bien et mal*, Nietzsche présente une typologie opposée et duale de la morale des "maîtres" et celle des "esclaves", exprimant concrètement la lutte du commandement et de l'obéissance. Nietzsche affirme qu'historiquement, toutes les cultures, de quelque origine, ont tenté de concilier, d'une façon ou d'une autre, ces deux types de morales, malgré leurs contradictions et désaccords profonds. Contrairement à l'horizontalité à-plat-ventriste du goût moral décadent, l'aristocrate croit à une imposition à la verticale, une hiérarchie tranchée des valeurs. Ainsi, du point de vue de la morale des esclaves, les "bons et les justes", ces vengeurs par excellence, se positionnent en "victimes", en "martyres" de la vertu, face aux "méchants" maîtres-aristocrates, "exploiteurs" par excellence de la race humaine. Subséquemment, la morale des maîtres sera accusée au tribunal des esclaves de promouvoir un faux bonheur égoïste et de perpétuer sans remord toute la souffrance du monde. Traversés par les affects affirmateurs de la volonté de puissance, les maîtres, de leur côté, sont persuadés que les esclaves mentent, et n'hésitent pas à se couvrir de déshonneur, à s'humilier comme une âme pusillanime sans code moral, afin d'assouvir un vil désir immédiat. Les maîtres, contrairement aux esclaves, prétendent incarner la "vérité", en créant spontanément les valeurs morales ayant préséance au sein d'une culture. À l'instar de leur ascendance aristocratique et barbare, la morale des maîtres est dotée d'un sens aigu pour la lutte du commandement et de l'obéissance, ainsi que pour l'exercice spirituel "distancié" pour l'adoration et la vénération du sacré.

Le quatrième et dernier aphorisme sélectionné de la tâche négatrice de la lutte du commandement et de l'obéissance est situé dans les fragments posthumes des *Oeuvres Complètes* de Nietzsche, au douzième tome, livre cinq, aphorisme soixante-et-onze. Nietzsche y exprime la préséance de la maîtrise des hommes comme objectif ultime de la moralité. À l'instar des aphorismes précédents, la lutte inversée de la faiblesse est exprimée littéralement par la conception de "volonté de puissance". Ainsi, lorsque les faibles croient faussement établir avec leur doctrine "légitime" une morale supérieure à celle des forts, ils inscrivent cette

⁵⁷⁵ *PBM*, §259.

⁵⁷⁶ *Ibid.*

revendication dans une logique des rapports de forces propre à la volonté de puissance. Or, Nietzsche prétend que sans cette croyance au bien-fondé plus élevé de leur morale, les faibles seraient atteints d'un insupportable sentiment d'infériorité sans recours, et se sentiraient tout simplement anéantis. Ils perdraient l'irrésistible avantage moral de "contraindre" l'"autre" à devenir leur "bourreau", grâce à une stratégie de victimisation, où les faibles légitiment leur faux statut de "martyres" vertueux. Pourtant, la véritable épreuve morale pour Nietzsche constitue la pensée de l'éternel retour, où, mesurant toute la gravité, l'implication de chaque moment de l'existence, les hommes se répartissent d'après la hiérarchie des forces de la volonté de puissance, départageant ainsi ceux qui commandent, de ceux qui obéissent.

La tâche affirmatrice de la lutte créatrice et destructrice de valeurs débute par l'aphorisme « Aux îles fortunées », où Zarathoustra mesure l'extraordinaire rôle de la souffrance dans la volonté de puissance, notamment comme stimulant nécessaire au "surmontement" perpétuel de l'existence. Or, « pour que naisse le créateur, il faut beaucoup de douleur, et de nombreuses métamorphoses⁵⁷⁷ », afin que des ruines des valeurs du passé, se contruisent des oeuvres nouvelles. Loin d'être inaccessible, l'activité créatrice constitue un point majeur de l'activité humaine, accompagné des incontournables de la volonté de puissance que sont "vouloir, interpréter, évaluer et juger". Suivant tous ces dépassements de la puissance, la grande lutte créatrice et destructrice de valeurs concerne l'homme lui-même. À l'égard de Zarathoustra, l'homme n'est toujours qu'une simple ébauche, une "pierre" usée, meurtrie et fracassée en éclats par le champ de carnage que fut son histoire. C'est par la sauvagerie créatrice de ses mains que, suivant les voies de Zarathoustra, le philosophe-artiste sculptera dans la plus laide des gangues, une esquisse du "Surhumain".

L'aphorisme « Des mille et une fins » d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, débute par une affirmation significative au sujet de la lutte créatrice et destructrice de valeurs. Zarathoustra prétend qu'après avoir visité de nombreux peuples et pays, il découvrit que les valeurs du "bien" et du "mal" sont les créations collectives les plus redoutables de la volonté de puissance d'un peuple. Dû au caractère commun des conditions de possibilités d'existence, modes de vie et significations, la volonté de puissance d'un peuple se concentre, se fixe, puis se maintient dans la création de tables de valeurs morales. À l'instar de la lutte du commandement et de l'obéissance, c'est « l'amour qui veut dominer et l'amour qui veut obéir⁵⁷⁸ » qui

⁵⁷⁷ APZ, « Aux îles fortunées », L.II, Ibid.

⁵⁷⁸ APZ, « Des mille et une fins », L.I, Ibid.

ont accouché de valeurs essentielles à la survie du peuple. Ces interprétations sublimées des valeurs morales constituent des "victoires sur lui-même" d'un peuple, les voies de son dépassement pour la puissance. Ainsi, les peuples furent d'abord les créateurs originaires des valeurs morales, et seulement beaucoup plus tard dans l'histoire humaine, les individus le devinrent aussi. L'avènement du créateur solitaire, de l'individu "souverain", marque le déclin de la puissance du troupeau. Or, malgré son détachement de la culture, le créateur porte en lui-même, à l'instar de la collectivité dont il est issu, une pluralité de son propre genre. Il est à lui-même une collectivité complexe, traversée par une pluralité de luttes. Par ailleurs, de manière plus générale au cours de l'aphorisme « Des mille et une fins », Zarathoustra fusionne le nom "homme" au trait-caractéristique d'"évaluateur", et assimile l'acte d'"évaluer", à celui de "créer des valeurs".

Dans ce troisième aphorisme intitulé « Des voies du créateur » qui conclut la tâche affirmatrice de la lutte créatrice et destructrice de valeurs, Zarathoustra nous emmène sur l'intime territoire des conditions de possibilités de la démarche créatrice supérieure du solitaire. Le créateur souverain, abritant une collectivité, un microcosme culturel traversé par une pluralité de luttes, devra non seulement se prescrire son "bien" et son "mal", mais incarner à lui-même un petit tribunal pour solitaire, où il sera inévitablement « juge, victime et vengeur de sa propre loi⁵⁷⁹ ». Situé au centre de son univers, le créateur est à la merci de la solitude et de ses dangers, ainsi que des terribles luttes qui surgissent des profondeurs affectives de son être. Soumis à des critiques acerbes et autodestructrices, il sera contraint de faire sans cesse l'expérience de sa propre contradiction. Les pôles de la décadence et de l'affirmation s'entrecroisent dangereusement, et avec de plus en plus d'intensité, au grand bénéfice des œuvres à venir de lutte créatrice et destructrice de valeurs. De nombreux sentiments néfastes, dont certains sont hérités de son passé "grégaire", souhaitent venir à bout du solitaire. Ce dernier devra contre-attaquer avec dureté et éradiquer sans pitié cette menace de sentiments pernicieux. Traversé par les méandres de la solitude, le créateur solitaire aura une image de lui-même décalée et marginale. Grâce à son jugement négatif, à son "mépris" de lui-même, il sera apte à se renouveler, à "renaître" constamment, ainsi qu'à palier à sa propre insuffisance par la lutte destructrice et créatrice de valeurs. D'ailleurs, c'est en cultivant en soi une multiplicité d'instincts qui s'opposent entre eux, ainsi qu'en supportant avec maîtrise un tiraillement de luttes, hiérarchies morales et contradictions, que le créateur pourra générer une formidable "synthèse" de la volonté-de-puissance-créatrice de valeurs.

⁵⁷⁹ APZ, « De la victoire sur soi », L.II, Ibid.

La tâche négatrice de la lutte créatrice et destructrice de valeurs débute avec les aphorismes soixante-et-un et soixante-deux de *Par delà bien et mal*, où Nietzsche effectue une recherche trans-historique de "philosophes-artistes", de "chefs-philosophes", des "hommes supérieurs", qui se sentent responsables de « l'évolution totale de l'humanité⁵⁸⁰ ». Or, le philosophe-artiste digne de ce nom doit pouvoir mener une entreprise d'éducation et de sélection, en instrumentalisant, notamment, les diverses composantes du phénomène religieux, à l'instar des multiples considérations sociales, des moyens économiques et politiques à sa disposition. Sachant que l'homme est incapable d'accorder de la valeur à l'humanité en elle-même sans recourir minimalement à une quelconque instance supérieure, le "philosophe-artiste", "destructeur et créateur" de valeurs, peut sanctifier, attribuer de la valeur aux activités d'un certain type d'hommes d'une culture. Ainsi, le chef-philosophe bénéficie alors de cet enchevêtrement sinueux des volontés-de-puissance, afin de conduire pour l'humanité une « action sélective, éducative, c'est-à-dire destructive autant que créatrice et formatrice⁵⁸¹ ». Contrairement à certaines méprises à leur endroit, les religions ne sont que des moyens parmi d'autres pour parvenir à certaines finalités culturelles. Les prédicateurs religieux ont abîmé, massacré la "pierre-homme", le matériau par excellence du philosophe-artiste. Seul un homme de la trempe de ce dernier, un esprit libre aristocrate, sera assez dur, assez grand, pour « façonner l'homme en artistes⁵⁸² », dans l'immense atelier de réévaluation de toutes les valeurs de la culture.

Ensuite, l'aphorisme 188 mesure le rôle de la morale dans la maîtrise artiste de la lutte créatrice et destructrice de valeurs. Ainsi, selon Nietzsche, contrairement au possible laisser-aller chaotique de la volonté de puissance, toute morale est une tyrannie s'exerçant contre la "nature". Or, le créateur d'exception, l'âme aristocratique, a su rompre avec un ordre moral quelconque, afin de se commander lui-même, puis d'affirmer le sens de valeurs nouvelles. La maîtrise artiste n'est pas dans l'annihilation de toute obéissance morale, ou encore dans la promotion d'une licence anarchique indifférenciée des valeurs, mais plutôt, dans la création d'un nouvel ordre artistique et moral rigoureux. Tout ce qui s'est généré de valeur chez l'être humain en termes de liberté, de délicatesse et d'élévation, s'est développé grâce à l'instauration d'un ordre moral supérieur, tyrannisant le laisser-aller chaotique de la volonté de puissance. Chaque artiste supérieur sait qu'en période d'effervescence créatrice, sa pratique se trouve insufflée par l'enchevêtrement multiple de lois où s'entrecroisent souverainement disciplines,

⁵⁸⁰ *PBM*, §61.

⁵⁸¹ Ibid.

⁵⁸² *PBM*, §62.

maîtrises et affects, dans la réalisation affirmée, singulière et tout à fait précise de sa tâche.

À l'aphorisme 203 de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche conclut son chapitre consacré au phénomène moral par un retour manifeste du pronom personnel "nous", par un appel d'avenir d'une nouvelle horde de philosophes d'"esprit libre". À l'instar d'un vaste programme anticipé de réévaluation de toutes les valeurs, et d'accentuation nécessaire du nihilisme, Nietzsche lance un message à ses contemporains, mais surtout à sa postérité philosophique. Fidèle à sa rhétorique de l'opposition, Nietzsche débute par adresser un propos anti-démocratique à ses lecteurs éventuels, puis enchaîne avec des explications "inactuelles" sur l'importance de développer le "sens historique" des "nouveaux philosophes", c'est-à-dire, leur capacité à deviner la hiérarchie des évaluations morales chez différents peuples, sociétés et individus. La multiplicité chaotique des "appartenances", "identités" et cultures d'Europe, génère à l'époque de la modernité des potentialités morales contradictoires, où cohabitent des quantités extraordinaires de ratés aux "sangs mêlés", mais également quelques "composites" réussis prometteurs. Or, dans ce véritable bordel anarchique des valeurs, qui sera le philosophe-artiste capable de commander à l'homme son avenir moral, à renverser la volonté millénaire du rapetissement humain, ainsi qu'à aménager des conditions hiérarchiques de dépassement ? L'être humain est un projet foncièrement inachevé, laissé lamentablement en chantier par une histoire religieuse décadente qui a obscurci l'exercice spirituel supérieur de destruction et de création de valeurs. Le créateur d'exception saura explorer et éprouver de nouvelles voies pour l'élévation du type humain, ainsi qu'exploiter à son avantage la conjoncture socio-historique, afin de renverser les valeurs.

L'opposition multiple des tâches affirmatrice et négatrice

En procédant par l'évaluation successive d'aphorismes, notamment grâce à certaines prémisses provisoires induites par notre hypothèse heuristique, nous étions à même de former notre propre méthode exploratoire, "sui generis", utilisée pour notre "épreuve du texte". Notre approche fut lente et progressive, récapitulant avec hardiesse, les composantes affirmatrices et négatrices des luttes prédominantes de la volonté de puissance. Même si nos contenus sur la volonté de puissance, sur les luttes prédominantes du commandement-obéissance, ainsi que créatrice-destructrice de valeurs, sont relativement bien étoffés, comment peut-on espérer honorer le "contrat" de notre hypothèse établie avec notre lecteur en introduction ? L'arrangement final de notre affaire exigerait que nous "déposions" des conclusions, afin de signifier quelque chose de majeur, d'attribuer un certain "verdict", en guise de conclusion d'un mémoire universitaire de maîtrise sur la volonté de puissance. Toutefois, la nature de notre auteur et de notre sujet de la volonté de puissance nous contraint de faire un mémoire "aux limites" de la philosophie, en procédant par une démarche intellectuelle novatrice.

Avec le Zarathoustra, Nietzsche fait le don de ses écrits, jette ses aphorismes comme des perles dans un océan où vit le lectorat de "tous et personne". En qualité de "cinquième évangile", le Zarathoustra est une œuvre auto-proclamée, qui affirme "sa vérité", sa singularité entièrement "vraie", à la manière d'une tautologie. Dans la solitude la plus complète, Nietzsche a souffert son Zarathoustra comme Beethoven a souffert son Allegretto du deuxième mouvement de sa septième symphonie. Il ne peut plus désormais en changer une ligne, comme Mozart ne peut plus modifier une seule note de sa "flûte enchantée". On ne change pas ce qui est déjà "parfait", unique et qui n'a pas son pareil. C'est un ouvrage assuré, rempli de "promesses" riches d'avenir, ainsi que d'incompréhensions, de mystères et d'ambiguïtés.

On lit le Zarathoustra comme on écoute une symphonie⁵⁸³. Le souffle coupé, on ne peut que se taire, car avoir le privilège d'écouter, c'est déjà faire beaucoup de bruit. Chaque mot s'impose, tranche dans la chair d'un lecteur soumis et admiratif. Même Judas n'a nul besoin de preuves supplémentaires pour croire au Zarathoustra. C'est une œuvre affirmée comme nulle autre. Le bec cloué d'incompréhension, le Moderne titube et passe son tour. Rempli de fausses suppositions mal assurées, il détourne le regard, et n'est même pas digne d'être

⁵⁸³ « On pourrait peut-être classer tout le Zarathoustra dans la musique » EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres, Ainsi parlait Zarathoustra », Ibid.

figé dans la pierre par la "Méduse-Zarathoustra". Devant l'oeuvre d'art du Zarathoustra, l'auteur et le spectateur sont sans voix devant une manifestation littéraire "indiscutable". Ainsi, suivant l'affirmation de Marcel Proust dans *Le temps retrouvé*, « nous ne sommes nullement libres devant l'oeuvre d'art ».

Le discours métaphorique de Nietzsche est irréversible. Il y a certainement un "avant" et un "après" Zarathoustra dans l'oeuvre de Nietzsche. Les mots, métaphores et "conceptions" de Zarathoustra sont si bien choisis, que les contester, c'est déjà les mentionner, les employer, bref c'est faire triompher malgré soi le grand maître de l'"usage" en philosophie. Les thèmes abordés par l'aphorisme revêtent des allures multiples, nécessitant, de nouveau, l'emploi original de nouvelles métaphores en guise d'analyses philosophiques. D'ailleurs, la personnalité plurielle du texte de Zarathoustra dévoile des connotations théâtrales, littéraires, dithyrambiques, musicales, poétiques, aphoristiques, métaphoriques, etc. Nietzsche souhaite créer un précédent, en mélangeant avec maîtrise tous les genres supérieurs en littérature. Or, la métaphore mystifie autant qu'elle stimule, engendre une heuristique, ouvre de nouveaux horizons philosophiques. Quiconque entre véritablement dans l'oeuvre, se voit contraint à son tour au magnifique piège de Nietzsche que d'ouvrir des nouveaux horizons, et de jouer le jeu de la multiplicité des interprétations. Le lecteur est indirectement contraint de ne produire « rien d'autre » que des interprétations sur Nietzsche. Le jugement, l'interprétation n'est ni "vraie", ni "fausse", mais domine par l'affirmation de sa valeur, de sa puissance.

Ainsi parlait Zarathoustra est une "œuvre ouverte", habitée par un équilibre de son propre genre, une dynamique en expansion avec son environnement littéraire nietzschéen. Ainsi, à l'instar du témoignage d'*Ecce Homo*, l'écologie de l'oeuvre de Nietzsche dépend de son centre de gravité zarathoustrien. À l'inverse, *Par delà bien et mal* déclare publiquement, à la manière d'une lettre ouverte, un appel à la "grande guerre", à la réévaluation des valeurs, comme Charles de Gaulle appelle à la résistance des Français le 18 juin 1940. Malheureusement, l'exhortation de *Par delà bien et mal* à des destinataires flous, comme des lettres perdues par la poste, assignées à des adresses inconnues.

De son côté, la tâche négatrice nietzschéenne ne consiste pas à "nier", à "refouler" des valeurs, et risquer à coup sûr de retomber dans les anciens schémas de la décadence, mais de surmonter, de renverser le spectre du "Crucifié". Par sa tâche négatrice, Nietzsche rejette toute une "architecture" de valeurs plusieurs fois millénaires. En niant "Dieu", il creuse la tombe du "Crucifié". Son entreprise destructrice fait suite à une œuvre hautement affirmatrice. Ainsi, dans le cas de Nietzsche, son "avenir est derrière lui", dans les coffres-forts affirmateurs de

Zarathoustra. Au paroxysme de l'affirmation de l'oeuvre d'une vie, le philosophe nietzschéen glisse irrémédiablement vers la "négation nécessaire" de sa tâche. Les deux extrêmes de la tâche créatrice de Nietzsche sont étonnamment "comparables", voire "voisins", d'un certain point de vue, car intimement liés, dépendants l'un de l'autre dans la réalisation de l'ensemble de l'oeuvre. L'enchevêtrement du "bien" et du "mal", ou encore, l'"éternel retour", font cas de figure pour sa propre activité littéraire créatrice.

Par delà bien et mal, oeuvre de prédilection de la tâche négatrice, est une gigantesque entreprise de négation, de rejet. La volonté de puissance, dans le cas échéant, caresse un objectif d'évacuation de la culture moderne, propose une sortie de "crise" du modernisme, un programme d'accentuation du nihilisme, ou plutôt, provoque de nouvelles "crises" susceptibles d'engendrer un renversement de valeurs. Le philosophe de Nietzsche a besoin de résultats pratiques, des effets concrets du nihilisme actif des valeurs. En se prémunissant des chimères des théoriciens, un appel doit être lancé aux philosophes-chefs qui prendront le relais de l'entreprise destructrice nietzschéenne. Le philosophe de Nietzsche doit s'ancrer dans l'expérience, s'il souhaite vaincre un amas de règles et de principes désuets. L'intervention de Nietzsche à cet effet prêche par l'exemple, en produisant à la suite de *Par delà bien et mal*, les ouvrages hautement subversifs, destructeurs, que sont *La généalogie de la morale*, le *Crépuscule des Idoles*, et *Le cas Wagner*, pour ne prendre que ces exemples. D'ailleurs, l'expression "philosopher à coups de marteau", comme sous-titre du *Crépuscule des Idoles*, constitue pratiquement un art, une maîtrise à part entière pour le philosophe. Toute l'écriture de Nietzsche entraîne avec elle l'action du lecteur, le stimule, le provoque. À cet effet, la tâche négatrice ne pourra se réaliser sans une quelconque observance morale, sans le commandement d'une longue contrainte de réévaluation des valeurs. La transformation axiologique de la réalité, à contre-pied du pragmatisme des modernes, exige une nouvelle "pratique du monde" comportant les souillures de la vie basement matérielle et utilitaire. Le philosophe doté du "sens des réalités" détermine les conduites normatives articulées autour du renversement des valeurs.

En déconstruisant chaque pan de la culture, qu'il soit religieux, moral, ou artistique, Nietzsche, suivant l'exécution de sa tâche négatrice, sent la responsabilité qui lui incombe, parmi les quelques rares philosophes capables d'une contribution à un tel renversement des valeurs. Nietzsche s'efforce de nier l'incompréhensible, mais surtout l'"inacceptable" triomphe des valeurs modernes. Il met l'histoire de l'homme sur le banc des accusés, et condamne, exige son dépassement. En raison du repli sur soi de l'époque moderne, l'oeuvre arbore le thème, le style de la proximité du social. À l'instar de ce resserrement glacial des

valeurs modernes, *Par delà bien et mal* affine une lame intrusive, afin de trancher dans le vif de la culture. Nietzsche ne souhaite pas seulement ébranler l'édifice des valeurs morales, mais infléchir radicalement la tendance en détruisant de fond en comble un gigantesque monument en décrépitude de plusieurs siècles. À l'instar d'un besoin naturel de détruire de la volonté de puissance, Nietzsche espère éradiquer par le feu, comme l'empereur Néron, afin de régénérer entièrement la ville de Rome, diriger l'homme sous de meilleures auspices.

Ainsi, la tâche négatrice, absolument essentielle au processus créateur, est l'envers de la médaille de la tâche affirmatrice. Cette tâche négatrice est conduite par la nécessité de détruire des valeurs, pour permettre l'avènement, l'institution de l'oeuvre de tâche affirmatrice qu'est le Zarathoustra. Nietzsche donne sens à son oeuvre, au travail d'une vie, en attribuant un pendant affirmateur et négateur à certaines parties de sa littérature. Ainsi, cette attitude "négatrice" est commandée par une nécessité, une obligation morale, que Nietzsche s'impose à lui-même. Suivant cette citation d'Albert Camus sur la "négation", apparaissant dans son ouvrage *L'homme révolté*, « l'homme est la créature qui, pour affirmer son être et sa différence, nie ». S'il souhaite tailler une place de choix à son oeuvre de la volonté de puissance, Nietzsche est contraint de détruire ce qui est déjà "institué". En détruisant massivement les valeurs philosophiques, Nietzsche se crée un avenir magistral, quoique posthume, et nie la mort en devenant "éternel" avec l'achèvement du Zarathoustra : « On paie cher d'être immortel; pour cela on meurt plusieurs fois de son vivant⁵⁸⁴ ». C'est bien la "modeste" prétention de Nietzsche que de créer une oeuvre immortelle, à l'instar de sa conception de l'éternel retour, sa pensée la plus affirmatrice qui soit, qui marque le retour du "même" et de "rien d'autre". Suivant le commentaire de Chateaubriand dans ses *Mémoires d'outre-tombe*, « On ne triomphe du temps qu'en créant des choses immortelles ».

Pour Nietzsche, se soumettre à l'épreuve d'écriture du Zarathoustra, se résigner à le vivre, le souffrir, à le supporter et l'embrasser, tant dans les tâches ingrates "pratiques", mais nécessaires, que dans celles qui ennoblissent le cœur, c'est accepter l'oeuvre dans son "intégralité". Cette exigence pratique s'applique aussi à la réalisation des écrits post-Zarathoustra qui servent l'oeuvre dans son ensemble. Or, faire de l'aveuglement volontaire, comme chez certains analystes, en niant des parties "nécessaires", car enchevêtrées sinueusement avec tous les autres contenus de l'oeuvre, c'est retourner à la fuite vers un "arrière-monde" idyllique, incapable de supporter, ni souffrance, ni contradiction. À la remorque des vieux paradigmes de l'"épistémè", les lecteurs superficiels de Nietzsche produisent des interprétations sans saveur, en s'efforçant de rebâtir le Titanic.

⁵⁸⁴ EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres, Ainsi parlait Zarathoustra », §5.

La tâche négatrice, la "grande guerre" philosophique des valeurs, c'est assiéger une ville, détruire à coups de canon les murailles de Carcassonne, pour y faire entrer César Borgia-philosophe, tandis que la tâche affirmatrice consiste à bâtir une cité supérieure, car « il y a tant de maisons à construire encore!⁵⁸⁵ ». Alors que le Zarathoustra constitue une brèche ouverte en littérature, la tâche négatrice ultérieure sert à protéger une œuvre "à découvert", dont les frontières sont encore élastiques. Ainsi, la "guerre ouverte" contre la modernité est à la fois une campagne d'usure autodestructrice du nihilisme passif, mêlée aux coups de marteau affirmateurs de philosophes-maîtres de la culture. Paradoxalement, l'intervention pénétrante et subversive d'une "morale fermée" est nécessaire à l'implantation zarathoustrienne d'une "morale ouverte". Zarathoustra est la main ouverte, tendue vers l'avenir, tandis que *Par delà bien et mal* est le poing fermé, destructeur des valeurs du passé.

⁵⁸⁵ APZ, « De la victoire sur soi », L.II, Ibid.

Ouverture : Le problème de la "limite" et la démarche philosophique de la "déconstruction"

Or, le point tournant de notre démarche fut certainement le passage de notre présomption de "régularité", à celle de la "pluralité" dans la philosophie de Nietzsche, à la suite du premier séminaire de recherches. Incapables de découper le texte nietzschéen selon une quelconque "articulation naturelle", nous avons procédé d'après notre propre interprétation des plis indiqués de la volonté de puissance, c'est-à-dire, entre autres, d'après la pluralité des angles d'analyse suggérés par la lutte. Nous avons opéré au découpage "arbitraire" d'extraits, puis à plusieurs "redécoupages" pour "redéfinir" à diverses reprises les frontières d'analyse de la volonté de puissance traversée par une pluralité de luttes. Ainsi, c'est en additionnant les destructions, les découpes suturantes, que avons pu former un petit corpus d'extraits, d'après une sélection serrée. Ainsi, à l'instar de cette "découpe constituante" derridienne, le sens des extraits fut le produit de multiples interventions, d'une lecture interprétative portée sur l'écriture d'un "mémoire" de maîtrise au sein du département philosophique d'une institution universitaire. Suivant la lutte créatrice et destructrice de valeurs, notre tâche fut à bien des égards "destructrices" d'anciens travaux préliminaires, esquisses d'hypothèses, ainsi que d'auteurs de la littérature secondaire. Or, malgré toutes ces démarches, nous aurions grand peine à fournir une "définition" de la volonté de puissance en conclusion, car chez Nietzsche, le problème de la "limite", des "frontières", demeure entier. Dès la première page de notre introduction, nous étions forcés de constater la difficulté d'approche du discours nietzschéen :

Comment, en bon disciple de Nietzsche, ne pas être emporté par la mer, alors qu'au sein d'une même philosophie subsiste l'enchevêtrement des notions morales de "bien" et de "mal", une vérité absente d'un monde configuré par le mensonge, une privation de "lois" de la nature, ainsi qu'une réalité à caractère chaotique habitée par une infinité d'interprétations ?⁵⁸⁶

Nietzsche s'intéresse aux "marges" de la réalité "humaine, trop humaine", à ses "frontières", ainsi qu'à la nécessité criante de tracer de nouvelles bornes, dans le sillon destructeur des valeurs anciennes. Or, comment articuler un "concept" désignant le surmontement infini de soi-même, sans former nécessairement un "anti-concept", instable, marqué par la "différence", la "non-identité", le devenir, les finalités, voire même, les contradictions ? La volonté de puissance est-elle une espèce de "fuite en avant", nécessitant constamment une pluralité de luttes nouvelles, et condamnée à l'indécidable philosophique ? Le problème de la limite,

⁵⁸⁶ « Introduction » du présent mémoire.

l'espace de jeu, se réitère à tout moment chez Nietzsche. D'ailleurs, l'expression "par delà" de *Par delà bien et mal* est hautement signifiante à cet effet. Loin d'une démarche indifférenciée d'esthète, ou encore de repli sur soi, la conception de volonté de puissance suit patiemment et minutieusement les plis indiqués par Nietzsche lui-même, tout en demeurant avare dans la formation d'une quelconque "généralité" à son sujet. Ainsi, c'est par une pratique vigilante de l'interprétation des textes, que nous sommes contraints de constater la singularité du texte nietzschéen, son caractère événementiel, empreint d'une altérité quasi complète. Or, nous sommes conscients de notre propre intervention inévitable auprès du texte nietzschéen, au moment de tracer les contours d'une analyse singulière de la volonté de puissance. Notre respect du "jeu des limites" fut certainement l'une des forces de notre démarche philosophique.

Comme la conception de "déconstruction" de Derrida, la "volonté-de-puissance" est un terme composé, dont les aspects dynamiques et contradictoires incessants sont naturellement voulus. Comme l'expression "destruction" et "construction" forment chez Derrida le concept de "déconstruction", la lutte destructrice et créatrice de valeurs pourrait former, par exemple, la "décréation" de la volonté de puissance. En créateur prolifique de nouveaux concepts atypiques, en "destructeurs" de la philosophie traditionnelle, enclins à une pensée du "dehors", divers auteurs associés au courant de la "post-modernité" ont pu s'inspirer du travail de Nietzsche, sans devenir péjorativement des "nietzschéens". Alors que Nietzsche est, soit-disant, un "anti-moderne", pour reprendre l'expression critique d'Habermas, c'est étrangement chez les auteurs "post-modernes" de la "French Theory" que nous retrouvons aujourd'hui le plus d'échos nietzschéens. Derrida avec *Éperons*, Deleuze avec *Nietzsche et la philosophie*, ou encore, Foucault avec son article « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » dans l'ouvrage *Lectures de Nietzsche*, ont pratiquement tous un petit Nietzsche personnel sous le manteau, et bénéficient de l'ingéniosité conceptuelle du philosophe. À croire qu'il faut se situer en marge de l'"époque moderne", de manière intempestive, pour oser faire de la lutte, du devenir et des contradictions, les éléments clés d'un philosophème insufflé d'une puissante dynamique interne. Nietzsche, à travers son "éthique de la lutte", sa rhétorique de combat philosophique, engendre une conception de la volonté de puissance qui témoigne du changement perpétuel dans la prétendue "connaissance", en brandissant en arrière-fond l'épouvantail du "relativisme" et de l'"anthropomorphisme".

Pourtant, la volonté de puissance n'est pas une conception à ranger dans la rubrique "histoire de la philosophie", mais s'apparente plutôt à certains grands philosophèmes encore largement discutés, criants d'actualité dans la grande guerre philosophique contemporaine de la pluralité des savoirs et des spécialisations de

toutes sortes. La volonté de puissance est non seulement extrêmement dense, mais est au diapason de l'activité même de philosopher, de son mouvement dynamique, du "penser-dialogue-écrire", traversé par une pluralité de luttes, devenirs, finalités et contradictions. À l'instar des grands auteurs post-modernes, nous devons éviter de faire de Nietzsche un grand classique poussiéreux de la philosophie, de le canoniser en "intellectuel-bigot", mais plutôt d'utiliser Nietzsche comme un tremplin, pour trouver notre propre voie, suivant une démarche créatrice de solitaire décomplexé. L'oeuvre de Nietzsche constitue une pluralité de champs de réflexions heuristiques "aux limites" de la philosophie qui entraîneront certainement des questionnements inédits et recherches porteuses d'avenir.

BIBLIOGRAPHIE DE L'OEUVRE DE NIETZSCHE

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, XIV t., Giorgio Colli et
Mazzino Montinari, (dir. publ.), Paris, Gallimard, 1967-1997

Abréviations des intitulés de Nietzsche d'après la classification des *Œuvres
philosophiques complètes*

NT Tome I, *La Naissance de la tragédie et Fragments posthumes*

CI Tome II, *Considérations Inactuelles I, II, III, IV et Fragments posthumes*

HTH Tome III, *Humain, trop humain et Fragments posthumes*

A Tome IV, *Aurore et Fragments posthumes*

GS Tome V, *Le Gai Savoir et Fragments posthumes*

APZ Tome VI, *Ainsi parlait Zarathoustra*

PBM Tome VII, *Par-delà bien et mal*

GM Tome VII, *Généalogie de la morale*

CW Tome VIII, *Le Cas Wagner*

CI Tome VIII, *Crépuscules des Idoles*

AC Tome VIII, *Antéchrist*

EH Tome VIII, *Ecce Homo*

NCW Tome VIII, *Nietzsche contre Wagner*

DD Tome VIII, *Dithyrambes de Dionysos, Poèmes et fragments poétiques
posthumes*

FP IX Fragments posthumes Été 1882- printemps 1884

FP X Fragments posthumes Printemps-Automne 1884

FP XI Fragments posthumes Automne 1884- automne 1885

FP XII Fragments posthumes Automne 1885-automne 1887

FP XIII Fragments posthumes Automne 1887-mars 1888

FP XIV Fragments posthumes début 1888-début janvier 1889

N.B. Les œuvres complètes suivent un ordre chronologique de publication du vivant de Nietzsche des tomes I à VIII, de *La naissance de la tragédie* jusqu'aux derniers *Dithyrambes de Dionysos*. Dans ce travail de mémoire, nous utiliserons les abréviations, afin de se référer plus facilement au corpus nietzschéen. Les fragments posthumes, pour leur part, sont désignés par l'abréviation *FP*, suivi du titre de l'œuvre qu'ils accompagnent, ou du numéro du tome dans l'édition Gallimard (de IX à XIV) lorsqu'il s'agit de volumes constitués exclusivement de posthumes (c'est-à-dire pour les textes allant de l'été 1882 au début janvier 1889). Cette désignation est suivie de la référence du fragment dans le tome cité (numéro du "livre", de la série, puis numéro du fragment à l'intérieur du livre spécifique). Par exemple, *FP* du *Gai savoir* dans l'édition des Œuvres philosophiques complètes (tome V) et *FP X* renvoie de la même manière au tome X de cette édition, qui rassemble exclusivement les textes posthumes allant du printemps 1884 à l'automne de la même année.

Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Flammarion, 2006

Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris, Éditions Gallimard, 1971

Friedrich Nietzsche, *Ainsi parla Zarathoustra, Volonté, vérité, puissance*, Trad. F. Guery, Paris, Ellipses, 1999

La traduction d'*Ainsi parlait Zarathoustra* des Œuvres complètes bénéficie de l'expertise d'un germaniste de renommée internationale, Georges-Arthur Goldschmidt. Son projet de transmission en langue française de cette œuvre philosophique dialogique et poétique est marqué par la tentative de reconstitution d'un style littéraire classique, propre à la langue et la culture allemande, ainsi

qu'aux dialectes germaniques. La traduction est reconnue pour sa rigueur linguistique, mais souffre d'un manque de fluidité et de facilité à l'usage de la langue française. C'est pourquoi, nous avons consulté différentes versions du *Zarathoustra*, dont la traduction de Geneviève Bianquis. Cette dernière a notamment traduit les ouvrages *La Volonté de puissance tome I et II*, aux éditions Gallimard. La majeure partie des extraits du *Zarathoustra* utilisés dans ce travail sont tirés de sa traduction de 2006 aux éditions Flammarion. Pour sa part, François Guery, traducteur et verbalisateur nietzschéen, emploie certaines formulations plus explicites sur la volonté de puissance, notamment dans le passage central « De la victoire sur soi », permettant de cerner directement le propos à l'étude.

BIBLIOGRAPHIE DES MONOGRAPHIES ET PÉRIODIQUES

David B. Allison (dir. publ.), *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, Cambridge, éditions David B. Allison, 1985

John D. Arras, « Art, Truth and Aesthetics in Nietzsche's Philosophy of power », *Nietzsche-Studien*, vol.9, Paris, 1982, p.239-259

Paul Audi, *L'ivresse de l'art, Nietzsche et l'esthétique*, Paris, éditions Le Livre de poche, 2003

Paul-Laurent Assoun, *Freud et Nietzsche*, Paris, PUF, 1980

Jean-François Balaudé et Patrick Wotling, *Lectures de Nietzsche*, Paris, LGF, 2000

Martine Béland, *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2012

Vladimir Biaggi, *Le Nihilisme*, Paris, Flammarion, 1998

Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, 2 t., Trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1995

Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Trad. G. Bianquis, Paris, Flammarion, 2006

Éric Blondel, « Nietzsche : la vie et la métaphore », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, juillet-septembre 1971, p.315-345

Éric Blondel, *Le « cinquième Évangile »*, Paris, éditions Les Bergers et les Mages, 1980

Éric Blondel, « Introduction à Nietzsche », *Crépuscule des idoles*, Paris, Hatier, 1983

Éric Blondel, « Nietzsche philosophe musicien, La métaphorique de l'interprétation », *Nouvelles lectures de Nietzsche*, Lausanne, éditions D. Janicaud, 1985, p.15-27

Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Trad. de l'allemand par Éric Blondel, Paris, Flammarion, 1992

Éric Blondel, « Contre Kant et Schopenhauer: l'affirmation nietzschéenne », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, septembre 1998

J.F. Balaudé et P. Wotling (dir. publ.), Éric Blondel, « Les guillemets de Nietzsche », *Lectures de Nietzsche*, Paris, éditions Le Livre de poche, 2000

Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Trad. de l'allemand par Éric Blondel, Paris, Hatier, 2001

Éric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, L'Harmattan, 2006

Bernard Bourgeois, André Compte-Sponville, (dir. publ.), « Création et créativité », *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Encyclopédie Universalis, 2006

Collectif d'auteurs, André Compte-Sponville, (dir. publ.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Albin Michel, 2001

Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962

Clerckx Edwinn, *Langage et affirmation, Le problème de l'argumentation dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, L'Harmattan, 2005

Giorgio Colli, *Écrits sur Nietzsche*, Paris, éditions de l'Éclat, 1996

Jean-Claude Fasquelle (dir. Publ.), « Hors-série, Nietzsche », *Magazine littéraire*, Paris, 2001

Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Lectures de Nietzsche*, Paris, LGF, 2000

Dan Stone, « Breeding Superman: Nietzsche, Race and Eugenics », *Edwardian and Interwar Britain, Studies in social and political thought*, Liverpool, Liverpool University Press, 2002

George Goedert, *Nietzsche disciple de Dionysos: une introduction à son oeuvre*, Paris, L'Harmattan, 2005

Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966

Jean Granier, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1982

Jean Granier, « Nietzsche », *Dictionnaire des philosophes*, André Comte-Sponville (dir. publ.), Paris, Albin Michel, 2001

Michel Haar, « Nietzsche », *Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1974

Ignace Hazz, *Les conceptions du corps chez Ribot et Nietzsche*, Paris, L'Harmattan, 2002

Martin Heidegger, « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », *Essais et Conférences*, Nouv. éd. Tel, Trad. de l'allemand par André Préau, Paris, Gallimard, 1958, p.116-145

Martin Heidegger, *Nietzsche*, T.1-2, Trad. De l'allemand par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971

Martin Heidegger, « Six faits fondamentaux tirés de l'histoire de l'esthétique », *Nietzsche*, T.1, Trad. de l'allemand par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p.75-89

Curt Paul Janz, *Nietzsche*, 3 t., Paris, Gallimard, 1984-1985

Karl Jaspers, *Nietzsche, Introduction à sa philosophie*, 2^e éd., Trad. H. Niel, Paris, Gallimard, 1978

Walter Kaufman, *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1968

Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969

Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, éditions Galilée, 1972

Sarah Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique*, 2^e éd., Paris, éditions Galilée, 1986

Sarah Kofman, *Explosion I, De l'« Ecce Homo » de Nietzsche*, Paris, éditions Galilée, 1992

Vanessa Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy, Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York, Fordham University Press, 2009

Karl Lowith, *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1969

Willard Mittelman, « The relation between Nietzsche's theory of the will to power and his earlier conception of power », *Nietzsche-Studien*, vol. 9, 1980, p.122-141

Pierre Montebello, *Nietzsche, La volonté de puissance*, Paris, PUF, 2001

Mazzino Montinari, «Friedrich Nietzsche», *Philosophies*, Trad. de Paolo D'Iorio et Nathalie Ferrand, Paris, PUF, 2001, p.83-102

Wolfgang Muller-Lauter, « Décadence artistique et décadence physiologique, Les dernières critiques de Nietzsche contre Richard Wagner », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, septembre 1998, p. 275-292

Wolfgang Muller-Lauter, *Nietzsche, Physiologie de la Volonté de puissance*, Paris, Allia, 1998

Wolfgang Muller-Lauter, « De l'économie et de la culture chez Nietzsche », *Revue germanique internationale*, Paris, 1999, p.123-135

Alexis Philonenko, *Nietzsche, le rire et le tragique*, Paris, LGF, 1995

William H. Schaberg, *The Nietzsche Canon: A publication History and Bibliography*, Chicago, University of Chicago Press, 1995

Marc Sherringham, *Introduction à la philosophie de l'esthétique*, Paris, éditions Payot, 1992

Peter Sloterdijk, *Le penseur sur scène, Le Matérialisme de Nietzsche*, Trad. de Hans Hildenbrand, Paris, éditions Christian Bourgois, 1990

Peter Sloterdijk, *La compétition des Bonnes Nouvelles, Nietzsche évangéliste*, Paris, éditions Mille et une nuits, 2002

André-Comte Sponville (dir.publ.), *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, éditions Grasset et Fasquelle, 1991

André Stanguennec, *Le Questionnement moral de Nietzsche*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2005

Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001

Stamatios Tzitzis (dir.publ.), *Nietzsche et les hiérarchies*, Paris, L'Harmattan, 2008

Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995

Patrick Wotling, *La Pensée du sous-sol*, Paris, Allia, 1999

Patrick Wotling, « La morale comme problème », Préf. aux *Éléments pour la généalogie de la morale*, Paris, éditions Le Livre de poche, 2000

Patrick Wotling, « Affectivité et valeurs, Le pathos de la distance contre le ressentiment et le rôle des sentiments dans l'analyse nietzschéenne de la morale », *Lectures de Nietzsche*, Paris, LGF, 2000

Patrick Wotling, « La morale sans métaphysique, Vitalisme et psychologie de la morale chez Darwin, Spencer et Nietzsche », *Lectures de Nietzsche*, Paris, LGF, 2000

Patrick Wotling, « Nietzsche », *Le vocabulaire des philosophes, XIXe siècle*, T.4, Jean-Pierre Zarader (dir. publ.), Paris, éditions Éllipses, 2001

Patrick Wotling, « L'entente de nombreuses âmes mortelles, L'analyse nietzschéenne du corps », *Le Corps*, J.-C. Goddard (dir. publ.), Paris, Vrin, 2005

Patrick Wotling, « Hegel et Nietzsche, Quatre tentatives pour faire dialoguer deux frères ennemis », *Nietzsche-Studien*, vol. 34, Paris, 2005, p.458-473

Patrick Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, Paris, Flammarion, 2008